Rocca 23/1983

la domanda di psicologia

a cura di
Fabrizio Mastrofini

intervista a

Ignazio Maiore

medico psichiatra

La caduta dei miti e delle sicurezze che hanno alimentato e diviso (e ancora dividono) la nostra epoca è oramai un dato di fatto condiviso sia a destra che a sinistra. Conseguenza di ciò è l'aumento dell'ansia sociale, segnale destinato a rivelarci l'incapacità di gestire gli spazi di libertà che si aprono all'agire. Mentre prima era la famiglia, e per estensione lo Stato, a decidere del destino e delle scelte di un individuo, ora ciò non è più possibile ed è così che l'individuo si trova sulle spalle il gravoso peso delle proprie scelte. La responsabilità mette spavento: è penosa, a volte porta la fuga, l'aumento dell'angoscia, la ricerca di un rifugio nel quale dimenticare e ripararsi dal peso della vita. Spesso ci si aggrappa al passato, ad un «prima si stava meglio»; il cui unico scopo è quello di svolgere una funzione securizzante.
Sono questi i temi che abbiamo approfondito, nella conversazione che segue, con il dott. Ignazio Maiore, medico psichiatra, da molti anni osservatore attento del mondo conscio ed inconscio che costituisce la dimensione umana. Il cammino che ci accingiamo a compiere parte dalla dimensione del singolo, dimensione forse poco rilevante statisticamente ma umanamente significativa.

L'aumento della domanda di psicologia, espressione di ansia sociale, può avere una connessione proprio con la crisi delle ideologie in quanto esse da sempre hanno posto in secondo piano i bisogni delle persone?

Spiegherei il bisogno di psicologia in un altro modo. In primo luogo dobbiamo parlare di una diminuzione della fede e della prassi religiosa. Noi terapeuti, non volendo, in buona parte sostituiamo le strutture religiose almeno nel senso del bisogno di qualcuno cui demandare sia il capire sia il sistemare. In secondo luogo c'è da dire che le strutture familiari sono state svalutate: le persone un tempo erano sì oppresse ma anche protette dall'ambito familiare mentre oggi si trovano proiettate nel mondo molto prima. C'è un tentativo di ricostruzione della famiglia che porta a rivolgersi allo psicologo in quanto incarna un personaggio genitoriale. La famiglia è svalutata come organizzazione esterna e oltretutto non ha più la possibilità di occuparsi dei figli in quanto dopo i tredici anni è il gruppo di appartenenza che fa educazione e non più lla famiglia. Creandosi una carenza di questo aspetto familiare, se ne cerca una rappresentazione, migliorata, nel terapeuta. In terzo luogo c'è da registrare una diminuzione delle malattie organiche. Si muore lo stesso, naturalmente, ma la vita media è molto aumentata. La diminuzione del pericolo reale sul piano organico fa sentire di più il pericolo sul piano psicologico e credo sia questo il fattore principale di aumento della richiesta di psicologia.
Il discorso che lei fa dell'ansia sociale si potrebbe vedere come non cre-

dere più all'organizzazione familiare e per trasporto di questa non credere più al gruppo, allo Stato. Direi che invece la situazione sociale è migliorata, non peggiorata, in quanto quelli che si consideravano valori erano fatti per opprimere le persone. I giovani venivano allevati principalmente per essere mandati a morire in guerra. I grandi sterminavano i giovani mandandoli a morire per la Patria. È una cosa fisiologica, in qualche modo; era un sistema per limitare la specie, fatto del tutto inconsciamente. Ora invece ognuno ha su di sé la vita e la morte, mentre prima era lo Stato a organizzarla e probabilmente per questo è aumentata l'ansia. Metterei le cose in questi termini e non nei termini delle ideologie, in quanto esse sono l'espressione di un qualcosa che succede e non creano le cose che succedono. Mi pare che i gruppi, per fare un esempio, si muovono non in base alle ideologie, ma seguono delle dinamiche proprie che sono sempre le stesse.

Ma l'individuo come si pone e come risolve il problema della propria identità?

Gli individui non sono tutti uguali: ci sono quelli per i quali lo schema collettivo va benissimo per cui cercano di adattarsi all'onda che corre. Altri invece per loro necessità sono costretti a lottare continuamente. L'individuo comunque è sempre stato quello che si è opposto allo schema collettivo cercando di differenziarsi. Oggi è più difficile in quanto l'oppressione sociale è molto meno evidente e questo crea reazioni paradosse che portano ad inventare i nemici.
L'individuo, se è tale, in parte lotta contro il collettivo, in parte cerca di adattare aspetti del collettivo a se stesso. Quello che conta è che abbia una sua realtà interiore e non perda la propria capacità autonoma.

I comportamenti sociali più evidenti, come la trasgressione, la disaffezione, l'analogia, sono reazioni uguali e contrarie all'oppressione sociale?

Non c'è l'oppressione sociale. C'è invece la tendenza a diventare tutti uguali: pensi ad esempio che un programma televisivo lo vedono venti milioni di persone. La sparizione progressiva dei piccoli gruppi fa sì che le persone tendono ad appiattirsi e questo fatto disturba l'individualità. Questa è l'oppressione reale, non quella delle idee o della cultura. Tra l'altro il concetto di cultura è valido solo in senso antropologico; la vera cultura, quella della coltivazione del pensiero, è patrimonio di pochissimi.
C'è un'oppressione di base dovuta a questo grande risucchio del collettivo, di standardizzazione che viene proprio dalla tecnologia. Questo va a detrimento dell'individualità, non l'oppressione sociale. L'oppressione sociale è inventata: in un paese così sfatto come il nostro casomai c'è l'oppressione della non organizzazione, nel senso che uno non è più protetto e non ha chi gli dica cosa deve fare.
Di fronte a questa tendenza all'appiattimento le reazioni individuali possono imboccare una strada sbagliata, cercando di diversificarsi e non riuscendoci, fino ad arrivare a combattere contro il mondo. In questo modo si originano forme di emarginazione, dato che non è possibile lottare contro il mondo. Invece una diversificazione individuale significa tener conto di come è la realtà e poi *fare* una cosa diversa, ma farla realmente, non fare una opposizione.

Nei momenti di passaggio, dove l'uomo deve far fronte e adattarsi ad una società in forte cambiamento, aumentano le tentazioni del ritorno al passato, ad un mondo sereno e rassicurante.

La sicurezza di allora era l'esser mandati in guerra, erano le malattie, era un nucleo familiare opprimente. Oggi se la inventano la sicurezza del passato. Casomai le grandi organizzazioni (Stato e Chiesa) prendevano su di sè il peso delle decisioni. Questa pretesa sicurezza era solo un demandare ad altri le responsabilità personali. Qualsiasi cosa se ne dica, oggi c'è maggiore responsabilità: lo Stato non gestisce più la vita e la morte, è l'individuo che fa la propria scelta. Per questo sono aumentati i drogati e i suicidi e per questo la gente fa tante fesserie: non c'è più uno Stato che le fa al posto nostro. Quello che manca casomai è la sicurezza dell'organizzazione dato che noi in Italia siamo molto disorganizzati. Ecco: il ritorno alla destra è il ritorno a qualcuno che ti dica cosa devi fare, impedendoti di pensare perché sostenere individualmente il peso della vita è pesante, difficile, e poi non si sa bene cosa pensare e cosa scegliere.

a cura di
Fabrizio Mastrofini

Rocca 24/1993

il pensiero negativo

a cura di
Fabrizio Mastrofini

● intervista a

Italo Mancini

«Più l'uomo acquista potere, più diventa vulnerabile. Ciò che deve temere di più è il momento in cui, domato interamente il creato, festeggerà il proprio trionfo, apoteosi finale, vittoria alla quale non sopravviverà (...). Allo stadio al quale siamo giunti, quand'anche lo volessimo, non ci sarebbe possibile correggerci e, in un soprassalto di saggezza, tornare sui nostri passi. La nostra perversità è così virulenta che le nostre riflessioni su di essa, così come i nostri sforzi per vincerla, in luogo di attenuarla, la rafforzano e l'aggravano. Predestinati ad essere inghiottiti, rappresentiamo, nel dramma della creazione, l'episodio più spettacolare e più pietoso» (E.M. Cioran, Squartamento, Milano, Adelphi, 1981, pp. 73-75).

Queste righe terribili nella loro apocalitticità appartengono ad uno dei più illustri rappresentanti di quella vasta corrente culturale che è denominata «pensiero negativo». A partire da Nietzsche, il pensatore che per primo ha posto in dubbio i fondamenti religiosi e morali dell'Occidente, si sono fatti avanti temi e pensieri di morte, accettazione passiva di un'esistenza che *si sa già* votata alla distruzione in un'altalena di ricorsi e circolarità della storia.

Per chiarire la genesi e le argomentazioni di questa corrente abbiamo rivolto alcune domande ad Italo Mancini, che insegna filosofia teoretica e filosofia del diritto nella libera università di Urbino ed è inoltre direttore dell'Istituto superiore di scienze religiose nella medesima università.

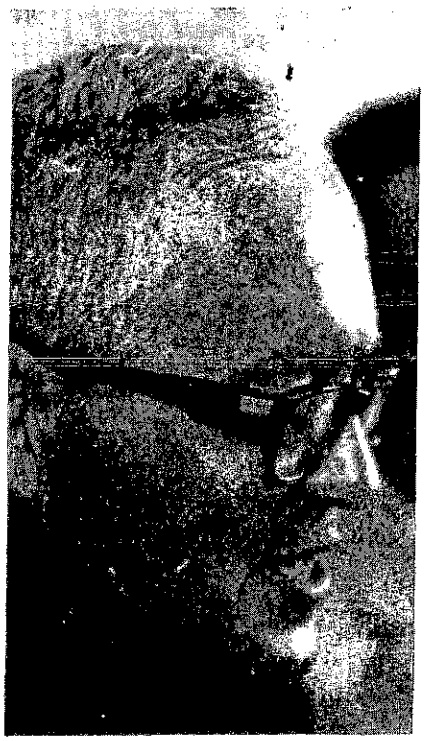
Tentare uno spaccato della situazione culturale di oggi significa assumere due fondamentali punti di riferimento. Il primo è quello del pensiero negativo; il secondo è il tema della crisi, collegato ad una ricerca di significato per l'esistenza che si esprime al di fuori dei valori religiosi e morali tradizionali.

Io ritengo che quella attuale non sia una cultura della crisi, cioè non è una cultura spengleriana del tramonto e della fine, anche se tratti di questo tipo sono presenti all'interno di rilevanti fenomeni come quello della Nuova Destra. A me pare che quella di oggi sia una cultura piena, una cultura volitiva, diversa da ciò che c'era antecedentemente. Effettivamente non si può parlare di un pensiero stanco, che non è più pensiero: ci troviamo in una situazione culturale totalmente diversa dal passato. Il carattere principale della cultura di oggi è il pensiero negativo, non solo una forma di nichilismo quanto piuttosto una forma di negativismo in vista dell'affermazione di valori, sia pure in modo diverso. Il nichilismo non è il carattere di questa cultura ma di alcune frange particolari. Il carattere emergente è quello del pensiero negativo dove la critica prevale sulla costruzione, il frammento prevale sulla totalità. Allora il pensiero negativo non si qualifica in ordine alla mancanza di contenuti ma si qualifica perché vuole porre dei contenuti totalmente nuovi nei confronti della tradizione occidentale. Il pensiero negativo vuol dire che è stato interrotto un discorso: rispetto alle categorie tradizionali di Platone, Cartesio, Hegel, si fanno risaltare altre categorie. Per altro, caratteristica del pensiero negativo è quello che è stato chiamato da Cioran «disormeggio della storia».

Ossia ci troviamo di fronte alla negazione della storicità; la storicità ed il tempo ora vengono intesi come maledizione e sofferenza. Parrebbe quasi di leggere l'antico tema del peccato originale non più in termini religiosi ma in termini psicologici e teologici. L'essenza del pensiero negativo è da un lato nel suo troncare il

crisi delle ideologie

corso di sempre dell'Occidente; dall'altro è nel negare la storicità. In altri termini possiamo dire che abbiamo non la negazione del politico ma la negazione di *questo* politico. Ecco allora le tre inclinazioni del pensiero negativo, che mi hanno fatto parlare di una cultura scellerata. La prima tendenza è quella che connota la cultura di destra dove il presente, l'immediato, il dialettico, viene bruciato in funzione di un'utopia archeologica. La tradizione viene considerata come la salvezza e si cerca il ritorno verso quelle sponde mitiche dall'età dell'oro ricorrenti nella cultura utopica.
Una seconda inclinazione è quella che pur partendo dal «disormeggio della storia» e dalla frantumazione del soggetto, brucia l'esistente in vista del futuro escatologico del «tutto e subito» tipico della sinistra extraparlamentare. La Nuova Destra e le frange estreme della sinistra non si diversificano in quanto entrambe si riconoscono nella struttura del pensiero negativo. Di fronte alla lotta storica entrambe optano per la tradizione e si dirigono verso un volontarismo, un futuro che non ha legame con il presente. Nessun rispetto quindi della logica storica.
Una terza forma è quella del ritorno gnostico, dei «noveaux philosophes». Cioè la cultura che, facendo del dualismo la struttura radicale del mondo, opta per la linea di fuga dall'esistente verso un ritorno alla natura angelicata che scava una trincea tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere secondo dei termini che si richiamano non solo alla gnosi ma anche al manicheismo. L'eterno ritorno è presente sia che si guardi la cosa verso il passato o verso il futuro.
Questi sono per me i tre filoni in cui si incarna il pensiero negativo. È chiaro che nel vuoto dell'esistente o si imbraccia il mitra o lo spazio diventa libero perfino occupando il potere, oppure il tempo viene mandato alla rovina in attesa dell'arrivo di questa natura angelicata.



intervista a **Italo Mancini**

Se il pensiero negativo nella sua origine niceana è partito dalla critica ai valori borghesi, esso negli sviluppi attuali si caratterizza come una riflessione sulle origini dell'Occidente, riflessione che in qualche caso è un ripiegamento. Penso a Severino con il suo ritornare a Parmenide. Dall'altra parte la nostra è una cultura impregnata di morte, almeno in senso lato. Il progresso scientifico non ha portato tanto benessere quanto l'asservimento alle macchine e la prospettiva della distruzione; anche la politica si caratterizza come linguaggio dei potenti ed è incapace a risolvere problemi vitali come la fame, il sottosviluppo, il disarmo.

Se guardiamo le tre falde del pensiero negativo che ho descritto esse, lungi dal risolvere, portano il più coerente di questi autori, cioè Cioran, a far sì che le designazioni del fine, in realtà rappresentino *la* fine. Nel suo ultimo libro «Squartamento», ci sono pagine di un pessimismo che richiama Luciano di Samosata fino al punto di fare una vera e propria palinodia del suicidio interpretato come il gesto di maggiore autonomia e possesso della vita che si possa compiere. Prima ancora di questo esito di morte, c'è tutto un ritorno di immagini barocche, come in Bataille, dove la coppia amore-morte non è intesa nel senso romantico ma proprio nel senso che l'eros si vive consumandolo o morendo. Bataille dice che l'orgasmo è una piccola morte, in una logica dove la vita erotica è uno spingere la vita nelle braccia della morte perché la logica dell'eros necessariamente trova la morte. Prima però di arrivare a questi esiti, mi pare importante mostrare a quali tipi di messaggi di salvezza fanno riferimento i tre aspetti del pensiero negativo.
Per la prima area trionfano le categorie del tramonto: lo sviluppo della storia ha la ciclicità propria degli avvenimenti del mondo naturale e non ci sono grandi atti evolutivi o liberi movimenti volontari. Se poi uno va a vedere la Nuova Destra, i libri di Alan De Benoist e la ripresa italiana

fatta da Rauti, allora il concetto di ordine si attinge da un quoziente intellettuale legato all'ereditarietà e ai coefficienti biologici. Se pensiamo all'etica legata all'etologia, allora il comportamento dell'uomo è fondamentalmente legato a quello degli animali. Per Benoist quello che conta è lo spirito; la norma esiste non perché ha un contenuto di validità quanto perché è imperativa. Quanto più manca il tessuto biologico di valore tanto più è necessaria la spinta autoritaria che garantisca la normatività.
In Francia il giornale «Le Figaro magazine», che raccoglie gli scritti di questi pensatori, parla della necessità di scuole differenziate a seconda del quoziente d'intelligenza degli alunni. I quozienti alti vengono però stabiliti sulla base della tradizione ereditaria. Da questo punto di vista, nella Nuova Destra confluiscono uomini come Mircea Eliade e Luigi Gedda. Ha ragione Giorgio Bocca quando diceva che questa è la vera destra: la Nuova Destra è la ricerca di un legame tra l'utopia archeologica e la strumentazione scientifica.
Nella corrente che invece si incarna nella sinistra estrema ci sono categorie non fruibili. Nel «Dizionario critico del diritto», che in molte voci porta la firma di Antonio Negri, si parla proprio di inadempimento di fronte alle istituzioni. Credo che il libro più illuminante riguardo questa forma di pensiero negativo che tende all'escaton secolarizzato, è il romanzo *I demoni* di Dostoevskij dove proprio di fronte alla tradizione slavofila viene messo in evidenza tutto il bagaglio ideologico dei nichilisti di allora e che risulta invivibile, incline al delitto. Se guardiamo anche la lettura del cristianesimo fatta sotto la categoria dell'eterno, abbiamo dei valori che non sono autenticamente cristiani in quanto il cristianesimo non è la riva dell'eterno, il platonismo dell'idea, il morire tuffandosi nel gran mare dell'individuo. Questa mistica senza Dio, volontà di un pensiero che è sopra-pensiero, dà a vedere il pericolo che questa cultura porta nei confronti di un cristianesimo attivo, inserito nella storia e dominato dal kairòs, come diceva Cullman.
Se poi uno prende direttamente il problema della pace o delle categorie della guerra, vede che in definitiva si tratta di testi che propugnano la guerra o che stanno inertemente inoperanti come nel caso dei noveaux philosophes.
Lei ha citato il pensiero di Severino: nella misura in cui egli proclama dell'essere l'assoluta impossibilità che venga toccato dal non essere, proclama una cesura tra questo beatissimo essere al quale non accadrà nulla e tutti gli enti mondani destinati all'inutilità. Parafrasando la cultura praghese di prima della primavera, si potrebbe dire che il classismo viene riprodotto a livello ontologico: da una parte c'è l'essere del quale non si potrà predicare che l'essere e dall'altra ci sono questi enti condannati all'inutilità.

la violenza ermeneutica

L'esasperata sottolineatura dell'individuale tipica di questo pensiero in cui ci stiamo addentrando deriva in qualche modo dall'aver esaltato, negli anni passati, la categoria del collettivo. La ripresa dell'individuale, del soggettivo, è quindi legata a filo doppio alla caduta delle ideologie.

C'è questo fatto, anche per motivi polemici: dieci anni fa la connotazione politica era tutto. Da una parte oggi abbiamo gli studiosi metafisici, spiritualisti ed empiristi, assolutisti in tutti i campi che con l'idea di fare i conti con la ragione finiscono per rarefarsi in un'astrazione che ci porta sempre più in alto. Dall'altra parte c'è il rischio del vitalismo, dell'individualismo, del guardare negli occhi un giovane che a ventitre anni magari è stato distrutto dalle esaltazioni allucinogene.
Nel mio ultimo libro ho fatto appello ad una forma di violenza, la violenza ermeneutica: senza la rottura con l'esistente non si cammina avanti. Con la nonviolenza assoluta dovremmo disconoscere le lotte sindacali ed operaie. La violenza fa parte del destino dell'uomo.
Quando Marx nel Capitale dice che la violenza è la levatrice della storia voleva dare un riconoscimento realistico al fatto che tutto quanto si è prodotto, lo è stato attraverso forme violente. È chiaro che il mio tema della violenza ermeneutica non si basa su quel logo astratto e su quella ragione che unifica il nulla perché convinta che le proposizioni non hanno presa sulla realtà oggettiva delle cose.
Una cultura che deve produrre un'alternativa al pensiero negativo, pur accettandone le radicali istanze di rinnovamento e di rottura con quanto è stato fatto, deve essere violenta nella proposizione dei significati e deve essere legata a quella ragione media che agisce in ogni persona. I contenuti devono essere appassionatamente difesi: le grandi parole devono essere ancora pronunciate, come concetti-limite capaci ancora di scaldare il cuore della gente. «Il sogno di uno rimane tale, ma quando diventa sogno di tutti allora si trasforma in realtà». È una frase di Helder Camara, ma anche Lenin si domanda come può sognare un rivoluzionario. Questo legame con la ragione media, non il sarcasmo che butta a mare la forma e il contenuto, mi pare possa essere un buon inizio per una ricostruzione basata sui valori che la gente coltiva nel proprio cuore. L'idea è quella di una fraternità senza terrore, come scopo di una filosofia militante, di un pensiero cristiano serio e aggrappato alla terra oltre che alla chiesa di Dio.
Proprio sull'onda del fermento del pensiero negativo – non pensiero di crisi ma pensiero alternativo e proposta di salvezza – sono le possibilità offerte dalla violenza ermeneutica quelle che ci possono far lottare per dei significati che diano senso alla vita.

a cura di **Fabrizio Mastrofini**

Rocca 1/1984

crisi delle ideologie

4

la disillusione della scienza

a cura di
Fabrizio Mastrofini

intervista a

Franco Ferrarotti

Finora abbiamo parlato del pensiero negativo come dell'atmosfera culturale nella quale ci muoviamo e, per così dire, respiriamo. Esso però nasce insieme alla società industriale, come segno di una maniera diversa di porsi nei confronti della vita e delle forme che essa assume. Le trasformazioni di cui parliamo investono non solo la cultura ma anche la scienza, la tecnica, il modo di organizzare e gestire il muoversi dell'uomo nel mondo.
La trasformazione di fondo riguarda l'uomo, la crescente problematicità del suo essere nel mondo, la ricerca continua di risposte alle domande esistenziali. Celebriamo la fine delle ideologie, dei miti della scienza, ma celebriamo anche la comparsa dei comportamenti analogici, la disperata ricerca di nuove terre promesse sulle quali riposare senza problemi. L'uomo si realizza nel dubbio, trova la propria vocazione profonda nell'interrogativo su se stesso; ma il dubbio non è cosa facile: è una condizione penosa dove la domanda prevale sulla risposta. In questi anni i dubbi aumentano perché abbiamo dolorosamente scoperto quanto fossero fallaci le promesse di benessere a buon mercato.
La disillusione della scienza, le trasformazioni che questo comporta per la vita quotidiana e per i comportamenti, tutto ciò è l'oggetto del nostro incontro con il prof. Franco Ferrarotti, docente di sociologia all'università di Roma.

Si sta delineando una tendenza a quella che potremo chiamare «cultura del bricolage», del formarsi una visione del mondo mettendo insieme pezzi sparsi presi da varie discipline, da varie scienze, a volte tra loro incompatibili.

Sul piano della scienza non c'è più una scienza che possa porsi come superscienza. Il concetto di scienza intesa in modo monolitico è superato e obsoleto. Vi è stata un'evoluzione dal concetto seicentesco e settecentesco di scienza intesa come modo per giungere a delle leggi necessarie e necessitanti, universalmente valide, fino a giungere ad un concetto più avveduto ed accorto.
La scienza ci dà solo delle uniformità tendenziali valide in senso probabilistico: dopo il principio di indeterminazione di Eisenberg e la relatività di Einstein, non è più sostenibile una concezione religiosa o assolutista della scienza. In termini pratici ciò ha significato che ogni vero problema, sia nel campo della natura che in quello della cultura e della storia, andava studiato in base ad un'impostazione multi-disciplinare. Di qui la frantumazione e un certo «bricolage», una sorta di atteggiamento sperimentale pragmatico per cui pur di conoscere si inventano espedienti e si infrangono le regole, tanto da non poter più definire cosa sia oggi scienza. Nel secolo scorso essa veniva definita in base all'oggetto e in base al metodo di studio. Ora l'oggetto è comune a varie scienze: per esempio l'uomo in società è oggetto della psicologia, della psicanalisi, della sociologia, del diritto e anche della filosofia. Quindi per studiare qualsiasi problema umano nella società occorre un'impostazione multidisciplinare che investa coordinatamente cultura, struttura, personalità. Ciò che può apparire come una sorta di pittoresca confusione e un arrabbattarsi autodidattico, esprime il venir meno di punti di riferimento dogmatici. La crisi della scienza è salutare perché ci consente di riscoprire la sua natura, che non è un fine in sè ma al contrario uno strumento per capire meglio la condizione dell'uomo nell'universo.

Questo passaggio dalla società monolitica della tradizione a quella aperta di oggi dei comportamenti analogici ha significato mettere il soggetto come unica norma di comportamento, facendone una sorta di nuovo assoluto?

Indubbiamente il venir meno dei dogmi tradizionali ha messo in crisi molte certezze e ha investito l'individuo nella sua irripetibile umanità, non permettendogli di addormentarsi sui dogmi in quanto investiti dalla critica e dal dubbio.
Non credo che in questo modo il soggetto venga esaltato, anzi, nella misura in cui le certezze tradizionali vengono meno pure l'individuo è in crisi. Nel quadro di una prospettiva multidisciplinare l'individuo è il luogo di incontro di relazioni plurifunzionali, una sorta di terreno in cui avvengono le esperienze.
La «egoità» è una nozione che riguarda la tradizione occidentale; le correnti più critiche di questo stesso pensiero vedono gli inizi di un processo di desoggettivizzazione per cui il soggetto non è colui che pensa autonomamente ma viene pensato dal pensiero.
Non vedrei un nesso diretto tra crisi della scienza ed emergenza del soggetto. Vedrei la possibilità – non ga-

la crisi delle ideologie

rantita – che l'autonomia di giudizio possa essere rafforzata anche se la caduta dei modelli dogmatici apre una ricerca ancora da compiere.

quando l'ideologia è un inganno

Alla cosiddetta crisi delle ideologie si è accompagnata una frattura della relazione, almeno nel senso che non ci si aggrega più sui temi impegnati ed «ideologici» di qualche anno fa. Questo a molti è sufficiente per parlare di un uomo che vive senza idealità e senza trascendenza.

L'ideologia come tale classicamente ha espresso una falsa coscienza. Ciò che è tipico dell'ideologia è presentare situazioni ed interessi particolari come se fossero universali. In questo senso l'ideologia è un inganno.
Poi il termine ideologia ha valenza di schema generalizzato di azioni in vista di uno scopo collettivo; l'ideologia si pone come utopia.
Noi parliamo di ideologia anche rispetto alla dottrina di un partito, nel senso delle mete finali cui il partito tende. La crisi delle ideologie è parallela e concomitante alla crisi del concetto di scienza: non vi sono più punti di riferimento dogmatici e pertanto non è più possibile globalizzarli come se fossero gli unici scopi. Quindi l'ideologia di un partito non ha più il potere di coprire e legare a sé un individuo.
L'individuo diventa il centro di relazioni multifunzionali; diventa il campo in cui si manifestano realtà che si sovrappongono. Non c'è più l'ideologia intesa come la grande madre che assorbe l'individuo e il suo tempo libero; c'è invece una frantumazione dell'impegno. Se le sedi di partito sono deserte, i sindacati perdono iscritti, le parrocchie sono in crisi, questo vuol dire che sono in crisi i vecchi punti di aggregazione. Magari i giovani troveranno la loro nuova parrocchia, i nuovi riti nelle grandi riunioni del rock'n roll. Questo potrà piacere o dispiacere ma intanto bisogna prendere nota che la gente si riunisce altrove. D'altra parte la storia, nel senso della vita storica, continua.
La crisi dell'ideologia, da questo punto di vista, non significa la crisi del bisogno di significato, il significato di cui gli esseri umani hanno bisogno e che si esprime in forme diverse. Non a caso le ideologie che noi vediamo in crisi sono tutte ottocentesche: è incredibile come questo secolo abbia creato così poco ed ancora si accanisce a lottare in base a termini come individualismo, socialismo, progresso ecc., tutti creati nell'Ottocento. Il nostro è un secolo che ha speso tutta la sua inventività intellettuale nell'applicazione di conoscenze tecniche: è arrivato sulla Luna, ha costruito armi, ma non ha inventato. Un secolo di miserabili ingegneri applicativi, periti industriali delle idee, sgorgatori di lavandini ideologici. Il vero pericolo deriva dal fatto che il vissuto è più ricco del pensato: in questo senso ci sfugge di mano la vita, la potenzialità.

che cosa può accadere

È chiaro che, ad esempio, bisognerà ridefinire la vita politica, l'attività politica che concepivamo come un tutto unitario. L'attività politica sarà invece quella che passa da problema a problema e su singoli problemi specifici coagula il massimo di sforzo di consenso ottenibile. Ogni problema sarà affrontato nei termini della sua specificità.
Significherà un altro modo di vivere l'esperienza religiosa, vissuta finora come adesione ad un dogma fisso che non si poteva cambiare, a costo di essere eretici. Invece l'esperienza religiosa sarà sempre più personale, della religione come dogma alla religiosità come esperienza intima. Sarà probabilmente molto più ecumenica e aperta; la vera religiosità sarà di quelli che non si riconoscono in alcuna religione così come il vero attaccamento a Dio sarà quello degli atei, che del resto da sempre sono le persone che si interessano seriamente del problema perché avvertono una mancanza.
Così l'esperienza amorosa tra persone non sarà più il dominio totale («sei mia» o «sei mio»): sarà la riscoperta di una categoria come la tenerezza e addirittura l'amore partecipato, non ponendo il problema della fedeltà bensì il problema della congenialità dialogante. Anche il sesso sarà vissuto in maniera diversa, come forma di esplorazione e conoscenza e non dominazione e possesso: parlare di possesso sessuale non avrà senso.
Do questi esempi per dire che la crisi delle ideologie è la crisi di un'impalcatura divenuta soffocante.

Nei periodi di crisi però riemerge la nostalgia di un mondo di ideali certi e ben individuati. Secondo lei ci sono nella nostra società tratti definibili come «nuova destra»?

La nostalgia accompagna gli esseri umani nella loro carriera storica: siamo un po' come bambini perduti nel bosco che chiamano i genitori senza sapere che sono morti. Oppure siamo persone che hanno perso le chiavi di casa o addirittura non hanno casa, se è vero quanto si diceva prima a proposito del concetto dogmatico di scienza e delle ortodossie.
Gli esseri umani sono senza fissa dimora e devono accettare questa fondamentale insicurezza come precondizione per la produzione di nuovi significati. Abbiamo di fronte un'epoca di interregno: l'uomo si realizza nel dubbio metodico ma il dubbio è penoso, lacera. Per questo è normale avere nostalgia, guardarsi indietro. Ma anche se è vero che abbiamo nostalgia, indietro non si può tornare. Su questa nostalgia si possono certamente innestare situazioni di mistificazione: è quello che chiamo l'uso politico del sacro. Le operazioni mistificatorie si inseriscono non nella crisi dei valori (perché i valori essendo storici sono sempre in crisi) ma nel vuoto di essi, nello scarto esistente tra il passaggio da un sistema ad un altro sistema di valori. Questa nostalgia è un tentativo di abolire, di uscire dalla storia, di vivere sottraendosi alla vita e sostituire al compito storico la fuga nel mito, il linguaggio retorico, tutto ciò che sa di universalistico e quindi non verificabile scientificamente.
Questa grande illusione spiega come mai masse di uomini e donne, un po' diseredate, prive della loro struttura tradizionale securizzante, cerchino disperatamente di identificarsi con il primo capo carismatico che trovano. Non è che il dittatore sia diabolicamente astuto; semmai c'è un bisogno aperto da riempire e le persone han bisogno di qualcuno che si faccia carico della loro vita.

a cura di **Fabrizio Mastrofini**

Roma 2/1986

crisi
delle ideologie

la frammentazione

a cura di **Fabrizio Mastrofini**

«La circostanza che in ogni forma di sapere si impiegano strutture concettuali, simbologie e notazioni linguistiche ha indotto ad assumere il repertorio di tecniche di una forma di razionalità come se esso fosse l'inventario completo delle cose stesse e di tutte le possibilità che ad esse competono. Le strutture linguistico-formali assolutizzate e spacciate come strutture del cosmo hanno dissanguato le realtà dei fenomeni indagati, cancellando la condizione propria di qualunque esistenza empirica che è quella di oltrepassare, di trascendere gli schemi logico-concettuali» (A. Gargani, *Introduzione* ad: AA.VV. *Crisi della ragione,* Torino, Einaudi, 1979 p. 15).
Abbiamo iniziato questo tragitto tra le pieghe della cultura contemporanea partendo dalla pluralità dei linguaggi, incapacità delle tradizionali, classiche risposte, a sostenere il confronto con la complessità del contemporaneo. Complessità che è attraversata dal desiderio nostalgico di un ritorno ai mondi e certezze indissolubili riverniciati a nuovo con le più recenti acquisizioni scientifiche (la Nuova Destra). A ciò fa fronte la frammentazione: l'espandersi delle discipline e dei linguaggi porterebbe l'impossibilità della sintesi. Ma davvero, venute meno le metafisiche, la frammentazione è il carattere distintivo del nostro tempo?
Abbiamo rivolto queste domande al prof. Massimo Cacciari, docente di filosofia all'università di Venezia.

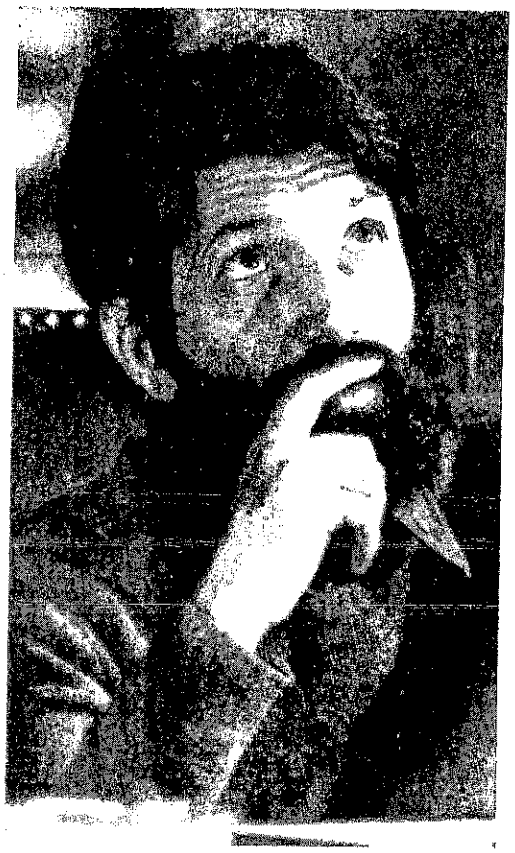
La frammentazione deriva dalla fine degli ideali, dei valori fissi ed immutabili, delle grandi metafisiche. Ma la frammentazione è anche una necessità di dominare un sapere che si presenta sempre più vasto?

Metterei in discussione la validità dei termini implicitamente assunti nella formulazione di questa domanda. Questi ideali che sarebbero stati radicalmente criticati che natura hanno! Sono Immutabili, come si pretendeva, per cui una volta abbattuti il Contemporaneo si è trovato in una regione assolutamente desertica e privo di ogni fondamento e misura? O questi ideali erano «idola» e l'essere venuti meno dimostra soltanto che erano tutt'altro che Immutabili? Questa è la prima domanda cui occorre rispondere perché a seconda della risposta deriva un'immagine completamente diversa del Contemporaneo: o come iconoclastia antiidolatrica o come iconoclastia antiiconica. Occorre sapere se questi ideali sono icone o idoli. La critica che la cultura ha rivolto agli Immutabili che hanno informato la tradizione filosofica e teologica e religiosa occidentale, ha messo in luce la contraddittorietà e l'assurdità della pretesa di questi ideali da assurgere ad Immutabili. Critica allora, non tanto contro l'Immutabile ma contro la pretesa assurda da parte di idoli di esprimersi come Immutabili. In questo senso vanno interpretate ricerche così appartentemente contraddittorie come quella marxista da un lato e quella nietzschiana dall'altro. La prima si occupa degli «idola tribus» che informavano la cultura e la società europea in genere; la seconda va contro la tradizione metafisica di questa cultura e società.
Poi discuterei questa immagine di comodo: limitarsi a vedere nella cultura contemporanea l'istanza di specializzazione. Criticherei l'istanza cioè che assume i processi di specializzazione come momenti di divisione e di impossibilità di comunicazione tra disciplina e disciplina. La specializzazione è davvero intraducibilità, non comunicazione tra linguaggi diversi? Credo che di questa immagine vadano definiti i limiti. Il mondo contemporaneo è molteplicità di linguaggi, ma questo non implica l'impossibilità di trovare rapporti e consonanze tra i diversi linguaggi. La traducibilità non si da più nei termini classici della «reductio ad unum», ma può darsi in altri termini ed abbiamo molti esempi di traducibilità che avviene al di là di ogni istanza fondamentalista. Nella lotta contro ogni visione del mondo di tipo meccanicistico troviamo impegnati dai grandi scienziati ai filosofi agli artisti. Su questo temà c'è una cultura sola; non vi è alcuna specializzazione se non nel senso che all'interno di ciascuna disciplina questo problema comune è affrontato con strumenti linguistici propri. Il tema della specializzazione non può essere assunto come divisione tra i linguaggi, come intraducibilità. Sarebbe questo un pensiero ozioso che si limita a vedere la specializzazione senza cogliere le possibilità nuove di rapporto che proprio la specializzazione produce.

Passiamo dall'ambito cultura all'ambito sociale. La distruzione della metafisica, dei grandi sistemi, ha prodotto una rottura nel reticolo delle relazioni. Prima ci si aggregava sui temi ideologici, ora non più perché non li si considera rispondenti ai bisogni. Non ti pare questa l'epoca del bricolage, del formarsi una visione del mondo e un reticolo di relazioni mettendo insieme modelli di comportamento e valori in modo disordinato?

intervista a

Massimo Cacciari



Ci sono due modi per affrontare il problema che hai posto. Il primo assume come ben fondati i valori e gli ideali del passato e di fronte al fatto che questi valori ed ideali non riescono più ad aggregare ci si riduce a leggere la realtà nei termini di un bricolage dal sapore privatistico.
Questa immagine è del tutto fuorviante: proprio perché non ritengo quei valori ben fondati, e tanto meno immutabili, l'incapacità di legittimare sistemi di aggregazione fondati su quei valori mi pare un aspetto positivo della società degli ultimi quindici anni. Nella dimensione politica quei valori sono sempre stati elementi che tendevano a porre il problema dell'aggregazione come *a priori* rispetto al tema della responsabilità singola. Era la comunità ad avere il primato.
Il secondo modo di affrontare il problema considera la dissoluzione delle vecchie aggregazioni come non generante affatto il bricolage. Il privato aproblematico c'è sempre stato ma non è questo che caratterizza l'oggi. Semmai c'è il tentativo faticoso di riaffermare una propria singolare responsabilità che ancora drammaticamente non riesce a collocarsi in un ambito collettivo. Il nostro non è un periodo di bricolage: nelle nuove generazioni è un periodo di inquieta ricerca, caratterizzato dal tentativo di raggiungere una nuova responsabilità coniugata con forme di vita collettiva che ancora non sono date. Oggi è peculiare la riassunzione di questo problema in una situazione che ancora non ha prodotto luoghi di carattere sociale dove potersi «conservare» e realizzare nel rapporto con altri.

Alcuni luoghi invece ci sono e mi riferisco alla cosiddetta Nuova Destra che coniuga la vecchia ricerca di un mondo di ideali sicuri ai risultati della più recente ricerca scientifica per esempio in campo biologico.

In certi ambiti della destra politica questi nuovi luoghi sono in realtà vecchissimi. Sono il tentativo disperato di rispolverare vecchie ideologie della comunità superando all'indietro l'inquietudine contemporanea. Vecchia-nuova destra e vecchia-nuova sinistra sono identiche nel giudizio negativo, identicamente incapaci di vedere il nuovo che ci preme dentro. Entrambe vogliono restaurare le leggi delle vecchie comunità: la reazione è nostalgica.
Da un lato le nuove discipline di cui parli spiegano che l'epoca contemporanea procede verso nuove sintesi rivoluzionarie nel campo del sapere, per esempio tra fisica e biologia. Oppure la matematica: essa è interiorizzata in ogni disciplina oggi più di qualsiasi altra epoca. L'immagine della specializzazione come non comunicazione è dunque oziosa. È l'ozio di un pensiero che si limita all'apparenza senza vedere il merito dei problemi. D'altra parte alcuni esponenti di queste discipline compiono delle torsioni meccanicistico-deterministiche che assomigliano a teorizzazioni della destra storica, riducendo il comportamento umano a basi naturalistico-biologiche. Vi sono aspetti di questo genere, contraddittori rispetto alla prospettiva generale che vuole mettere in comunicazione ambiti diversi. Vi sono ambiti nei quali le scienze contemporanee subiscono una torsione in senso meccanicistico-deterministico. Ciò è definibile di destra, negazione di ogni agire responsabile nel comportamento umano.

Nasceranno quindi dei nuovi paradigmi del sapere?

Le ricerche più fruttuose da fare mi pare vadano nella direzione sia di una critica dei fondamenti, sia nel vedere gli intrecci tra i diversi linguaggi del novecento. Ricostruendo l'immagine del Contemporaneo secondo la prospettiva di nuove forme di comunicazione.
Su questa base storica bisogna approfondire la comunicazione tra i linguaggi, ferma restando la loro diversità. Ma corrispondenze e rapporti ce ne sono. Questa ricerca si sta facendo e proprio il livello più avanzato della filosofia e della epistemologia si situa su questo piano.

MONS. MILINGO: ANCHE ESERCITARE IL MINISTERO DELLE GUARIGIONI E' "AFRICANIZZARE IL VANGELO". INTERVISTA

15383. Roma-adista. Nella Chiesa cattolica e nei suoi rapporti con la cultura africana c'è un caso che nessuno, neppure il Papa, riesce a mimetizzare: è il caso dell'africano mons. Emanuel Milingo vescovo "guaritore" di Lusaka, letteralmente "cacciato" dai suoi colleghi vescovi e relegato a Roma come burocrate in un ufficio per l'emigrazione e il turismo.

Nato in Zambia nel 1930, Emanuel Milingo divenne arcivescovo di Lusaka nel 1969, nonostante l'opposizione di una parte della Conferenza episcopale per la quale la carica avrebbe dovuto essere affidata ad un bianco. Nel 1973, dopo aver conosciuto il movimento carismatico, Milingo inizia il "ministero delle guarigioni": nelle cerimonie fa uso dell'imposizione delle mani e compie esorcismi. Ha un grande seguito. Poco dopo si delinea un duro scontro con il pronunzio vaticano e con gli altri vescovi del paese fino a che nel 1977 la Conferenza episcopale gli impone la limitazione delle sedute di guarigione portandole a una al mese e nel 1979 vengono del tutto proibite. Nel marzo del 1982 mons. Milingo, messo sotto inchiesta, viene convocato a Roma, sottoposto a tests psichiatrici ed esaminato nelle sue conoscenze teologiche.

Il 16 giugno 1983 viene ricevuto dal papa. Di quell'incontro Milingo ricorda: "Il Papa mi diede un fraterno benvenuto e mi abbracciò. Non accennò ad alcuna accusa contro di me. Mi disse che il mio ministero delle guarigioni sarebbe stato assicurato. Ho veramente capito che nella Chiesa l'ultima parola ce l'ha il papa".

Da allora mons. Milingo è a capo della Pontificia Commisione per l'emigrazione e il turismo, ma una volta al mese riceve i malati. La tesi di Milingo è che bisogna "africanizzare il Vangelo" cioè "fare in modo che l'africano non debba più sentirsi straniero nella Chiesa. Egli deve veder accolte nella Chiesa le cerimonie che per lui accompagnano la nascita, l'iniziazione, la morte. L'africano fino ad oggi non sentiva di essere in casa sua. La teologia, la liturgia... erano importate. Il ministero delle guarigioni è un aspetto, dunque, di un problema più grave".

A mons. Milingo abbiamo posto una serie di domande sulla sua esperienza e sui fondamenti della sua impostazione teologica e pastorale.

ADISTA: **Quali problemi vede nell'impatto del cristianesimo con le culture presenti in Africa?**

Mons. Milingo: Quando parliamo di africani dobbiamo tenere presente che c'è una grande divisione etnica nel continente e quindi non si può generalizzare. Per quanto mi riguarda conosco soprattutto l'Africa centrale e il Sudafrica, zone anglofone e francofone.

ADISTA: **Partiamo allora dalla sua esperienza personale. Lei come ha vissuto l'impatto del cristianesimo con la cultura africana,**

Mons. Milingo: Secondo me non bisogna accettare la tesi per la quale gli africani non conoscerebbero Dio. Sono stato battezzato nel 1930. Mio padre fu battezzato nel 1912, mia madre nel 1939. Fu mia madre, pagana, a dare a me e ai miei fratelli un'educazione basata su una morale di tipo naturale e fondata sul rispetto di Dio, dove Dio era concepito come un qualcuno verso il quale si sentiva di avere dei doveri e delle responsabilità. Per questo dico che non bisogna accettare la tesi per la quale gli africani non conoscerebbero Dio. Dobbiamo renderci conto che non possiamo imporre decisioni all'uomo. Se vogliamo renderlo partecipe verso quanto desideriamo, è prima necessario conoscere l'uomo, saperlo trattare e sapergli presentare le cose. I cristiani, quando sono arrivati in Africa, non dovevano fare la guerra per cambiare la gente ma dovevano imparare come erano gli africani, come vivevano e in che cosa [illegible]vano. In alc[illegible]

zone del continente il cristianesimo ha perduto totalmente se stesso perchè è stato presentato senza rispettare i valori delle popolazioni. Sia a Roma che a Lusaka ho studiato teologia. Per sei anni ho studiato teologia e non ho studiato la mentalità e i valori della mia gente. Così quando sono stato ordinato sacerdote pensavo che nella cultura africana non c'era niente di valido.

ADISTA: **Come è avvenuta quindi la sua conversione all'Africa?**

Mons. Milingo: E' avvenuto che lavoravo in radio e televisione, facendo dei programmi e nel lavoro ho avuto modo di girare un pò il mondo. Nel 1970 ero in Polonia, poi sono stato in India e negli Stati Uniti. In questi paesi erano in molti a chiedermi di parlare della mentalità africana. Così sono entrato in me stesso e ho cominciato a riflettere fino a capire che tutta la teologia studiata prima mi aveva allontanato dalla cultura del mio popolo. Dunque ho iniziato ad avvicinare la gente e il loro modo di vivere, riscoprendo l'Africa.

ADISTA: **Il teologo zairese Mushete Ngindu ha detto che è finito per il cristianesimo il tempo in cui esso si identificava con le categorie dell'Occidente. Il cristianesimo deve diventare una fede che si incarna nelle varie culture dei popoli con cui viene a contatto. Lei è d'accordo?**

Mons. Milingo: Appena diventato sacerdote il mio atteggiamento era di guerra contro la mentalità del mio popolo perchè avevo ricevuto una cultura totalmente straniera. E ora sono d'accordo con le parole che lei ha riportato.

ADISTA: **Lei è noto perchè esercitava a Lusaka il ministero delle guarigioni, una pratica diffusa in Africa ed esistente nei primi secoli del cristianesimo.**

Mons. Milingo: Considero le guarigioni parte del Vangelo. Il Vangelo dice che bisogna predicare la salvezza, guarire gli ammalati, proteggere la propria fede. La salvezza consiste nel sentire di essere una persona; si tratta di perdonare i peccati, certamente, ma è necessario curare anche il corpo. Le malattie, come dicono i medici, vengono in gran parte dai disturbi spirituali. E Gesù guariva, contemplando in questo il lavoro della salvezza che poi veniva protetto con l'esorcismo.

ADISTA: **Quando ha cominciato a riflettere su queste cose?**

Mons Milingo: Ho cominciato a riflettere su questi aspetti a causa della mia insoddisfazione verso gli studi di teologia, dai quali ho conservato una sola idea e cioè che il Signore è ovunque. Quando dico questo mi fanno osservare che avrei sprecato sei anni di teologia. E rispondo: si, conservo solo l'idea che Dio è ovunque.

ADISTA: **Mi spieghi meglio l'origine di questo suo interesse verso il ministero delle guarigioni.**

Mons. Milingo: Mi sono chiesto come sia stato possibile che in passato il Vangelo era efficace mentre oggi non lo è più. Se è vero che Gesù è alfa e omega, allora le cose che faceva devono succedere anche oggi. Ho scoperto che la Parola di Dio è efficace anche oggi e quando prego sento la presenza di Dio. Se parlo di malattie, mi accorgo che le parole diventano efficaci.

ADISTA: Ma questa efficacia deriva dall'unità di vita: in Africa il profano e il sacro sono strettamente uniti, dimensione che l'Occidente ha abbandonato.

Mons. Milingo: Può essere. In Africa si fa molto riferimento ai medium, al contatto con l'aldilà. Noi cristiani dobbiamo essere gioiosi quando comunichiamo con Dio, perchè lo Spirito ci aiuta.

ADISTA: Ritornerà in Africa?

Mons Milingo: Non lo so. Ora curo l'ufficio per le migrazioni e sono contento di essere a Roma, dove lavoro e dove spero di costituire un centro per la cultura e la liturgia africana.

ADISTA: Che ne pensa della possibilità di un Concilio africano? E quali temi secondo lei dovrebbero essere affrontati?

Mons Milingo: Un Concilio africano sarà un avvenimento importante per aiutare il continente ad avvicinarsi ai valori africani. Si tratta, per gli africani, di capire che la loro priorità è l'evangelizzazione. Un evangelizzazione non staccata dal sottofondo culturale del popolo. Inoltre si deve anche fare il punto sull'Africa oggi, dopo l'indipendenza di moltissime nazioni. Spero infine che si superi la mentalità di svalutazione della propria cultura che ancora molti africani hanno.

ALBERTO MONTICONE AL SEMINARIO DEL MLAC: NON SAREMO REAGANIANI SE SCEGLIEREMO GLI ULTIMI.

15384. Roma-adista. "Scuola, lavoro, società. L'impegno per una ricomposizione dei rapporti". Con questo tema si è svolto dal 4 all'8 marzo un seminario di studio del Movimento Lavoratori di Azione Cattolica (MLAC).

Il prof. ALBERTO MONTICONE, presidente nazionale dell'Azione Cattolica, ha tenuto una relazione su "Società cultura lavoro", cercando di individuare alcuni nodi per "formare alla qualità della vita". Nei confronti di un mondo in rapida trasformazione, ha spiegato Monticone, è necessario "camminare insieme alla modernità" individuando come presupposto per il rinnovamento della qualità della vita "una grande conoscenza della modernità che va proposta in tutti gli ambienti". I cattolici, secondo Monticone, devono essere dentro le trasformazioni senza "fare comitati di censori allo scopo di difenderci dalla modernità". I tre luoghi privilegiati per la formazione sono stati individuati da Monticone nella scuola, nel lavoro e nella comunità civile. Nella scuola cattolica "non devono essere condizionati dalla paura che diminuiscano gli spazi o che ci siano meno occasioni o meno gesti cristiani. Dobbiamo invece essere preoccupati che la scuola formi tutto l'uomo". Per quanto riguarda il lavoro, Monticone ha ricordato la scelta espressa dai vescovi di "ripartire dgli ultimi".

"Non saremo moderni se non saremo tutti insieme - ha spiegato Monticone riferendosi alla costruzione della comunità civile -. E' questo, ha continuato, che ci differenzia da tutti i reaganiani di questo mondo". Inoltre, ha precisato il presidente dell'Azione Cattolica, nella ricerca del bene comune e nello sforzo per la qualità della vita il compito dei cristiani è duplice. Da un lato l'esigenza di "ripartire dagli ultimi" deve assurgere ad una dimensione ecumenica e planetaria perchè "la qualità della vita non conosce confini". Dall'altra, si deve essere coscienti che in questo impegno per ridisegnare un progetto formativo e culturale i cristiani saranno insieme "ad altri, a laici che accolgano seriamente i valori dell'uomo. Per questo non ci sarà più bisogno di fare spazio alla scuola e alla cultura cattolica".

Rocca 7/'85

cinescopio violento

la tesi di uno studioso americano destinata a far discutere

intervista a
Leonardo Eron
a cura di
Giuseppe D'Imperio
Fabrizio Mastrofini

C'è relazione tra la violenza osservata dai bambini in televisione e il comportamento aggressivo da loro messo in atto? In altre parole, la televisione può riuscire ad influenzare il comportamento di una persona? Sono domande ricorrenti e che venivano poste per la prima volta nel 1980 (Rocca n. 13/80) quando iniziava l'invasione dei cartoni animati giapponesi. Il tema è poi recentemente tornato alla ribalta in occasione del convegno (dicembre 1984) della società pubblicitaria della Rai (la Sacis) che ha stabilito la disciplina del contenuto della pubblicità radiofonica e televisiva, in particolare della pubblicità diretta ai bambini. Restano irrisolte le domande di fondo e cioè se la televisione sia in grado di influenzare la condotta aggressiva dei bambini. Abbiamo quindi rivolto alcune domande su questo argomento ad un illustre studioso americano, il prof. Leonard Eron, sostenitore della tesi che la televisione influenza il comportamento aggressivo, indipendentemente dalla personalità e dall'ambiente del soggetto. È una tesi, crediamo, destinata a far discutere per la sua radicalità.
Il professor Leonard Eron insegna Psicologia ed è Direttore dell'Unità di Scienze Psicologiche Applicate dell'Illinois University di Chicago. In oltre trenta anni di attività ha condotto numerose ricerche sullo sviluppo del comportamento aggressivo nei fanciulli ed in particolare sulle influenze della televisione sul comportamento antisociale.

Lei ha fatto delle ricerche sugli effetti della violenza osservata in televisione e le condotte aggressive messe in atto. Ha trovato una relazione tra questi due fattori?

Sì, abbiamo trovato una relazione positiva tra la quantità di violenza osservata in televisione e la condotta aggressiva messa in atto dai ragazzi. Tuttavia quando iniziai le mie ricerche, trenta anni fa, non si poteva stabilire con precisione se la condotta aggressiva era determinata dall'influsso della televisione o piuttosto dalla preferenza dei ragazzi aggressivi per programmi di contenuto violento. Un nuovo studio, fatto dieci anni dopo, ha poi mostrato che il miglior predittore della condotta aggressiva di un giovane di 19 anni era la violenza osservata in televisione all'età di otto anni. Per esempio quei giovani che a otto anni non erano aggressivi a scuola e assistevano a programmi violenti risultavano all'età di 19 anni più aggressivi di coloro che da piccoli erano aggressivi ma non assistevano a programmi di contenuto violento.
Dodici anni dopo abbiamo condotto un nuovo studio sugli stessi soggetti, oramai giunti all'età di trent'anni. Questa nuova indagine ha mostrato una relazione tra la violenza osservata all'età di otto anni e il comportamento aggressivo a trent'anni. Tra le donne, soprattutto, è emersa una relazione positiva tra la violenza osservata a otto anni e le punizioni fisiche inflitte ai figli ventidue anni dopo.

Secodo lei la televisione crea delinquenti?

Sì, la televisione produce criminalità. Produce la violenza, certo non i crimini specifici. Facendo vedere tanta violenza persuade che quello è il modo per risolvere i problemi. A volte la televisione insegna anche le varie tecniche violente e comunque l'uso della violenza esclude ogni altra possibile maniera per risolvere i problemi.

Non crede che all'interno di uno studio sull'aggressività e sul comportamento violento entri in gioco anche la personalità dei soggetti?

Certo la personalità è un fattore importante. Però i giovani che pensano che la televisione è realista sono i più influenzati e così anche quelli che si identificano maggiormente con i personaggi e con le situazioni. In particolare, per quanto riguarda i ragazzi americani, è stato osservato che la quantità di tempo passato davanti al televisore aumenta fino agli otto anni e poi decresce. Contemporaneamente decresce anche la credi-

bilità attribuita ai programmi. Così sono i ragazzi più giovani ad essere maggiormente influenzati da quello che vedono.

Ma non pensa che è anche importante l'ambiente in cui una persona vive e che esso influenza in maniera fondamentale la formazione della personalità?

L'ambiente è molto importante perché dall'interazione con le persone si impara anche ad essere aggressivi. Una delle scoperte che abbiamo fatto, come dicevo, è che se uno è aggressivo da bambino e vede programmi televisivi a contenuto aggressivo, allora sarà aggressivo anche in seguito. I giovani che sono virtualmente più aggressivi lo saranno anche fisicamente. Diventano aggressivi per acquisizione e questo non significa che ci siano caratteri genetici o costituzionali di formazione della violenza. Può anche essere, ma possiamo spiegare questi aspetti altrettanto bene se consideriamo il tipo di vita che un individuo conduce. A otto anni un bambino ha già imparato a risolvere i problemi e riesce anche a costringere le persone a fare come vuole lui. A questo punto c'è poco da cambiare. Inoltre troviamo una relazione tra intelligenza e aggressività: meno si è intelligenti e più si è aggressivi. Ogni ulteriore cambiamento nell'aggressività non è influenzato dall'intelligenza.

Un sociologo francese, Edgar Morin, ha scritto che la società di massa riduce i valori originari, gli archetipi, in stereotipi cioè li svaluta in modo da renderli fruibili da tutti in maniera indistinta. Lei che ne pensa?

Dal mio punto di vista posso dire che i mass-media tendono a perpetuare gli stereotipi e su questo sono d'accordo con l'affermazione citata nella domanda. Ad esempio le donne, secondo la televisione, sono belle e desiderabili, non efficienti e non autonome. Oppure sono massaie, premurose, e fanno dei lavori secondari. I negri sono presentati come cantanti, ballerini o buffoni da spettacolo.
Se un bambino guarda la televisione potrebbe concludere che la popolazione è composta di dottori e di poliziotti, perché non vengono presentate altre professioni.

Perché secondo lei nei programmi televisivi vengono presentate come vincenti le ragioni della forza?

Perché sono più facili e poco costose. È più facile esercitare della violenza piuttosto che sforzarsi per elaborare delle soluzioni.

Ma i mass-media possono educare a risolvere i conflitti in modo positivo?

Sì, è possibile. Le ricerche hanno dimostrato che guardando la televisione i bambini imparano anche dei modi costruttivi di risolvere i problemi. In questo, anche se finora abbiamo sviluppato la parte negativa, la televisione può svolgere un ruolo molto positivo.

Tuttavia non crede che il problema non sia tanto vedere la violenza quanto il subirla perché è in questo secondo modo che nasce il bisogno di scaricare l'aggressività e quindi si dà luogo a comportamenti violenti?

Penso che sia vero, almeno in un certo senso. Possiamo dire che la televisione ha un'influenza sulla condotta aggressiva ma non è l'unico fattore in grado di indurla. È importante anche la quantità di punizione inflitta dal genitore al bambino, l'entità della frustrazione subita in casa e la violenza osservata in casa. Un altro fattore importante per l'insorgere di un comportamento aggressivo stabile è se un bambino viene premiato per aver assunto atteggiamenti aggressivi che hanno avuto effetto.
C'è poi una trasmissione transgenerazionale: più aggressivi sono i genitori e più lo saranno i figli.
Di solito sono gli uomini ad essere violenti. Ma ora nei programmi televisivi americani è possibile vedere anche figure di donne aggressive (dalla donna bionica alle Charlie's Angels). In quest'ultimo caso noi assistiamo a dei programmi dove le donne sono in realtà mascherate da uomini in quanto esercitano una violenza tipicamente maschile.

Lei ha fatto studi sulle relazioni tra condotta aggressiva e violenza vista in telvisione anche in molti altri paesi. Ha avuto risultati analoghi a quelli di cui ci ha parlato?

Ho collaborato a ricerche in Australia, Polonia, Israele. Ed ho ottenuto risultati molto simili nei quali si stabilisce una relazione positiva tra comportamento aggressivo e violenza osservata. In Olanda non ho trovato la stessa relazione tra causa ed effetto e anche in Finlandia non abbiamo trovato questa stessa relazione.

Rocca 9/1985

il tempo dell'ermeneutica

intervista a
Hans Georg Gadamer
a cura di
Fabrizio Mastrofini

L'Istituto Superiore per gli Studi Filosofici di Napoli, fiore all'occhiello di questa università, è la cornice severa nella quale abbiamo incontrato il professor Hans Georg Gadamer, classe 1900, uno dei maggiori filosofi contemporanei.
Il professor Gadamer, allievo di Heidegger, teorizzatore dell'ermeneutica, viene ogni anno a Napoli a svolgere dei seminari in cui affronta soprattutto questioni di filosofia antica. Un interesse non sospetto, questo per la filosofia antica, lontano dalle pretese quasi nostalgiche di un ritorno a securizzanti dottrine dell'essere.
Il tempo per Gadamer è il tempo dell'ermeneutica e cioè una concezione che nasce a partire dalla consapevolezza che c'è uno scarto tra la domanda che ha origine dall'evolversi della realtà e le possibilità di risposta offerte dalla tradizione. La ricerca della risposta, il «ne va» del nostro essere-nel-mondo, è un procedimento aperto, continuo, sempre alla ricerca di ulteriori chiarificazioni e ulteriori domande.
Su questi temi, fondamentali nella ricerca di senso che attraversa il Contemporaneo, abbiamo rivolto alcune domande a questo illustre rappresentante di un pensiero che indaga al di fuori di risposte universali e precostituite.

Vorrei iniziare questa intervista ponendo il problema dell'Occidente. È molto in voga la tematica della crisi, cioè della ricerca di senso che parte dalla considerazione dell'impossibilità dell'Occidente, in quanto luogo ove convivono tradizioni e culture diverse.

L'Occidente è la provenienza della cultura industriale e tecnica, ma secondo me stiamo entrando in un pianeta caratterizzato dal molteplice, dove c'è pluralismo di religioni e dove per la prima volta cade anche la pretesa di assolutezza di una religione. Il problema dell'umanità non è più una lotta tra le religioni ma semmai è una lotta tra ateismo e religione. Questa è una situazione completamente nuova e in questa prospettiva l'Europa si presenta come un modello per il futuro piuttosto che come declino: la pluralità delle culture nazionali e le lingue differenti rappresentano l'esperimento cruciale e la sfida riguarda la possibilità di vivere insieme e di trovare il nesso tra questa civilizzazione generalizzata ma superficiale e gli altri fronti della vita umana. In questo senso risponderei alla sua domanda, che la situazione dell'Occidente è una funzione molto progressiva.

Però indubbiamente esiste un ritorno al bisogno di sacro, che va dalle manifestazioni di massa al pensiero mitico della Nuova Destra francese e di quella religiosa americana.
Non pensa che il bisogno di sacro nasca dalla necessità di fondare le proprie scelte in un mondo dove aumenta la possibilità delle scelte e quindi il loro relativismo?

I fatti dicono che per l'umanità non è possibile vivere nella superaccentuazione del progresso tecnico e i fatti che lei cita rappresentano una compensazione di questo. Anche nel caso delle sétte statunitensi o del nuovo ruolo assunto dall'Islam non parlerei di ritorno alla religione ma piuttosto di desiderio non quieto degli uomini, un desiderio che magari si rivolge alle chiese.
Non sono un profeta ma direi che l'unilateralità dell'illuminismo radicalizzato della modernità si approssima ai suoi limiti. È anche possibile che la religione sopravviva a rivoluzioni e catastrofi ma, come filosofo, credo che la trascendenza comincia con il pensiero. Quando i primi uomini cominciarono a seppellire i loro morti, qualche cosa di definitivo venne stabilito per l'umanità. È cioè incredibile che una razza cominci a negare la morte, e questo è l'inizio della cultura.

Ma lei vede un futuro per il cristianesimo?

Non so in quale misura la nostalgia verso una cultura chiusa e stabilita renda possibile la sopravvivenza della religione anche nella società industriale. Certo è possibile, come anche è possibile che la Chiesa affronterà qualcuno dei veri desideri dell'umanità. In questo caso avremo un momento religioso vero. Ma questo non è certo e in ogni caso l'illuminismo moderno spinge molto verso l'industrializzazione e la burocratizzazione della vita, anche se così il problema religioso resta aperto.

Ma lei si sente cristiano o genericamente religioso?

Non c'è una religiosità in generale. Questo vale anche nel mio caso. Chi è stato educato nella religione cristiana e nella Chiesa si trova sottoposto al dettato del Vangelo. E questo accade sia che l'individuo voglia o non voglia seguire il dettato evange-

npg

note di pastorale giovanile

Unica rivista ecclesiale interamente dedicata all'animazione ed educazione dei giovani alla fede

RUBRICHE E TEMI PER IL 1985

■ *Dossier*: rapporto sui giovani che cambiano; il volontariato giovanile in Italia; quale fede per i giovani in una cultura postmoderna? i preadolescenti in Italia: chi sono e che fare; gruppi giovanili e « sbocco » a fine corsa...

■ *La formazione dell'animatore*: un itinerario di animazione di gruppo; il metodo dell'animazione culturale; ma chi è l'animatore di un gruppo? come condurre le riunioni di gruppo; le scuole per animatori...

■ *Materiali*: come lavorare con gli anziani, gli handicappati, il terzo mondo, in quartiere...

■ *Esperienze*: il « ritorno » degli oratori e centri giovanili; esperienze di volontariato giovanile; le vacanze degli adolescenti...

RICERCA NAZIONALE NPG SUI PREADOLESCENTI IN ITALIA

NPG ha realizzato una ricerca nazionale sui preadolescenti in Italia. I risultati e la loro interpretazione, l'elaborazione di nuove linee educative e pastorali da gennaio '85 sulla rivista.

Note di pastorale giovanile è un mensile del Centro salesiano pastorale giovanile, via Marsala 42 Roma, edito dalla LDC di Leumann (To).

ABBONAMENTI 1985
Italia L. 15.500. Estero L. 22.500
Da versare sul ccp 32701104 intestato a Note di pastorale giovanile - LDC - Corso Francia 214 - 10096 Leumann.

lico e del resto nemmeno lo stesso individuo lo può dire con certezza. In questo sono molto luterano!

Tuttavia il cristianesimo è diventato una metafisica, innestandosi sul solco della tradizione metafisica platonica ed aristotelica.

La religione ed anche il cristianesimo non dipendono dalla metafisica, come anche non dipendono dalla filosofia. Non so se il messaggio di salvezza di una religione, qualsiasi possa essere, possa avere una capacità di convinzione al di fuori del proprio ambito culturale, anche se mi rendo conto che il teologo deve tenere ferma l'universalità del proprio credo. Viviamo in un'età scientifica e cristiana ma non credo che l'ontologia sia l'unica forma nella quale il pensiero si sviluppa. Forse la teologia è una scienza ibrida e comunque la religione non si identifica con la teologia.

Cosa intende esattamente per 'teologia ibrida'?

Credo che l'illuminismo occidentale abbia sviluppato un ideale di sapere e di scienza che non è adeguato alla autocoscienza dell'uomo di fronte alla trascendenza e al divino. Inoltre non credo che la teologia abbia posto all'interno della vita cristiana.

In questo lei è molto vicino ad Heidegger, il suo grande maestro. Cosa può dire del suo rapporto con lui?

Anche Heidegger dubitava dell'esistenza della teologia come scienza e questo era uno dei problemi centrali del suo pensiero. Anche nella mia riflessione l'ispirazione di Heidegger è evidente: quando ero un giovane laureato in filosofia ho iniziato i miei studi classici proprio sotto l'influsso di Heidegger che è stato per me un'ispirazione filosofica ma anche una stimolazione personale. In quegli anni preparavo la mia abilitazione prima che lui andasse a Friburgo (1927). I miei studi si indirizzavano verso la filosofia greca, ma l'esplosione del nazismo ritardò la mia carriera perché non entrai nell'organizzazione del partito.

Mentre invece Heidegger a Friburgo favorì il nazismo.

Sì, ma non ne fui toccato perché ero altrove. Mi disturbava comunque la sua decisione di diventare rettore di quella Università (negli anni 1933-34, *ndr*) perché lo sapevo troppo introverso e troppo dedito alla speculazione filosofica per occuparsi di questioni amministrative.
In quegli anni studiavo la filosofia antica e la filosofia hegeliana. Poi nel 1938 ebbi la cattedra all'Università di Lipsia e fu per me una decisione molto sofferta in quanto fui costretto ad ampliare il mio programma di insegnamento, essendo l'unico professore ordinario dell'Università di Lipsia. E poi il nazismo tentava di eliminare la filosofia per sostituirla con le teorie razziste.

Gli anni dopo la guerra sono invece gli anni della sua ermeneutica.

Dopo la guerra era necessario dedicarsi alla ricostruzione della vita tedesca e dapprima restai a Lipsia come rettore dell'Università, poi andai a Francoforte e infine ad Heidelberg. Ma erano anni di ricostruzione. Ad Heidelberg è iniziata la mia riflessione per giustificare la preferenza accordata alla filosofia greca. E questa è la provenienza dell'ermeneutica filosofica: senza un ritorno alle fonti della civiltà occidentale non si può produrre una riflessione fruttuosa per l'oggi.

In che senso ritornare alle fonti: intende porsi su una linea di rigore filologico o segue quanti vedono come unica strada il ritorno a Parmenide perché considerano che già con Platone la filosofia nega l'essere?

La mia è in parte un'applicazione dell'immane impressione che ho ricevuto da Heidegger. Il ritorno alla

filosofia greca è il ritorno ad una concettualità di ampio respiro e connessa alla lingua parlata. Nei greci non esisteva una terminologia elaborata e cioè non esisteva la scolastica che poi si è venuta formando nel passaggio al latino e alle traduzioni nelle lingue moderne. Attualmente la filosofia greca è la grande offerta per trovare un'intima familiarità con la nostra lingua e anche la mia ermeneutica non ha una terminologia raffinata o scientifica. In secondo luogo la filosofia moderna accentua troppo la soggettività, connettendola all'ideale di certezza e di accesso metodico alla realtà e all'esperienza. Anche questo non c'era nella filosofia greca: in essa abbiamo una filosofia di alto livello ma senza un concetto di oggettività o un concetto di ego. E i greci erano uomini come noi, con le stesse passioni e con le stesse esperienze, con la stessa paura e la stessa speranza. Ma la loro visuale teorica della vita non aveva questo accento esagerato al soggetto e al metodo.
Rimango convinto che con una visione universale è possibile evitare i problemi della soggettività e della scientificità – nel senso stretto di oggettività controllabile – dando vita ad un orizzonte più umano.

Lei ha scritto che 'l'essere che può venire compreso è il linguaggio'. Che senso ha oggi questa espressione, dal momento che siamo nell'epoca dei linguaggi misti e la pubblicità fa del linguaggio un consumo?

Il pluralismo delle lingue in Europa mi pare un invito a confermare questa mia espressione e non a smentirla. Il pluralismo delle lingue è un grande vantaggio perché siamo consci della funzione e anche del limite della nostra esperienza nei riguardi del linguaggio. Credo che è una falsa teoria dire che la lingua è come una prigione che non permette di liberarci. Parlare è sempre un autosuperamento della limitazione della parola. È questa la ragione per la quale parlando e comunicando noi non siamo mai completamente soddisfatti ma siamo anche aperti verso una comunicazione autentica.
Tuttavia la nostra civiltà della comunicazione è l'opposto della comunicazione; è semmai una forma di adattamento a qualche norma civilizzatoria che non invita ad una creatività e ad una intimità con un'altra persona, mentre parlare è sempre parlare con un altro. Quando dicevo 'l'essere che può venire compreso è il linguaggio', volevo dire che questo desiderio di articolare l'esperienza rappresenta il nostro accesso alla realtà.

Quali prospettive ha il pensiero ermeneutico secondo lei?

Mi pare che sia una sorta di contrappeso alla specializzazione e alla tecnologia nelle scienze. Ogni metodo consiste sempre in una decisione per una specificazione e questa è la destinazione dell'accesso scientifico. Ma significa anche rilanciarsi verso una prospettiva più globale. E l'ermeneutica non rappresenta un altro metodo ma la giustificazione ulteriore di un'esperienza più immediata delle cose. Per esempio l'arte non è fatta per gli storici dell'arte e neppure per gli esteti. Così la poesia non è fatta per i filologi ma per la gente che si riconosce, con i propri problemi, in questa tradizione culturale. L'ermeneutica non è altro che rigiustificare questo aspetto, che è fondamentale. L'interesse verso il passato è sempre presente, anche se la ricerca attuale tende all'epistemologia. Il passato: è questo il centro del discorso; non è un oggetto ma una parte di noi stessi.

Come si pone lei verso i problemi dell'esistenza, per esempio verso la morte?

Anche l'esperienza della morte non è una specialità dei filosofi ma è esperienza umana. Il corso della vita è accompagnato da questo indirizzo verso la fine di essa. Credo che l'ermeneutica anche in questo caso giustifica il problema della morte. Heidegger ne ha parlato ma non ha offerto una soluzione e neppure ha negato la religione.
Credo che la morte sia la più significativa esperienza della nostra limitazione e della trascendenza. Prima parlavo dell'orientamento dell'umanità verso i suoi morti: tutto questo è già religione, è già trascendenza. E la religione giustifica il desiderio di illimitatezza dell'umanità. Inoltre per me il problema della morte è un problema umano, dove nessuno si distingue dagli altri.

Dove scorge i segni della vitalità della cultura italiana?

In primo luogo il senso comune vive più nella cultura italiana che in quella tedesca. Senso comune vuol dire anche una moderazione verso le promesse del progresso e della scienza. In secondo luogo c'è il desiderio degli italiani a conservare la loro storia e la tradizione umanistica. Le Università hanno certo tanti problemi ma si conserva una tradizione di servizio culturale.
Conversando con gli studenti sono rimasto colpito dal fatto che questi giovani si dedicano non solo alla filosofia ma anche alla filosofia greca o all'antichità classica.
Per noi tedeschi gli italiani sono poi la nazione latina più vicina – nel senso geografico e culturale – e anche la nazione dei nostri sogni.

Un'ultima domanda: quali sono i suoi progetti di lavoro per il futuro?

Un uomo di 85 anni non ha molti progetti. Comunque sto preparando l'edizione delle mie opere complete in dieci volumi. Inoltre vorrei completare il terzo volume dei miei studi greci, nella speranza di fare ancora qualcosa in questo campo. Lo stesso vale per l'ermeneutica pratica cioè per l'interpretazione della poesia: sto ultimando una raccolta delle mie interpretazioni di poesia e di arte.

a cura di Fabrizio Mastrofini

Res 15 marzo 1985

atto *già costituito* e sepolto in un li-
ro di memorie. Ed entrando nella re-
teorica di Kitson Clark tale «fatto»
on tutti i predicati che lo costituisco-
o e le tecniche di prova che ne prova-
o l'esistenza e l'individualità), assu-
ie un *significato diverso,* viene in
ualche modo e almeno in parte *rifat-*
dalla nuova teoria. La stessa cosa
ccadde, in altro ambito, quando i bio-
gi ritrovarono «appesi» alla nuova
oria darwiniana della selezione na-
rale, la grande serie di «fatti» istituiti
dalle classificazioni di Linneo e, tra
altro, tutta quell'enorme massa di
'atti» (e connesse pratiche) già istiti e presenti nel lavoro di allevatori
giardinieri. E questi fatti, ri-fatti ap-
nto dalla teoria darwiniana, sono
ati poi ancora ri-fatti dalla odierna
enetica. La storia del fatto «specie
.ologica» è una storia affascinante
un fatto continuamente ri-fatto ad
era di nuove generazioni e de-gene-
zioni di concetti e teorie. E questa
oria non è certo finita e non finirà.
ome non finiranno di parlare quei
'atti» codificati, per es., nei libri paga
nelle note dei mercanti dei secoli
IV - XV - XVI e XVII. I marxisti han-
ri-fatto questi fatti; e li hanno ri-
tti, per es., anche i marginalisti. E la
oria di queste demolizioni e ricostru-
oni è certamente senza fine. E non
rà termine la ricostruzione della
magine delle immagini di Platone
di Giulio Cesare, di Napoleone o del
edioevo o del Risorgimento. Né fini-
la demolizione di alcuni attributi di
rti fatti o di fatti nel loro complesso,
me anche non terminerà la costitu-
one di nuovi fatti e la ricattatura di
cchi fatti caduti nell'oblio perché
ssuno li seppe più interrogare e far
rlare. Era nel giusto John Stuart
ill quando diceva che un fatto è mu-
se non c'è qualcuno che ne sa rac-
ntare la storia. Ha ragione Carr
ando sostiene che i fatti dello stori-
non sono come pesci allineati sul
nco del pescivendolo. Ma bisogna
mpre badare che i fatti sono davve-
fatti: fatti da concetti, teorie e che
ngono continuamente ri-plasmati
nuovi concetti e teorie.
nello sconfinato oceano dei «fatti»
cui parla Carr, lo storico trova o i
tti che altri hanno fatto e costituito
quelli che lui stesso sa costruire e
etterci. E le nuove specie di fatti che
storico pesca sono specie nuove istiite o dalle sue teorie o da quelle di al-
. Nella scienza, nulla è dato, tutto è
struito.

Dario Antiseri

fine)

CULTURE D'OGGI/PROFILI

cristianesimo debole e fede forte

intervista a Sergio Quinzio

a cura di Fabrizio Mastrofini

All'incrocio tra mondo ebraico e mondo cristiano troviamo l'opera di Sergio Quinzio. Attento alle provocazioni che vengono dalla cultura contemporanea, propone la riscoperta di una fede che parta dall'esperienza della croce, recuperando la dimensione escatologica propria dell'annuncio cristiano. Su questi temi e altri di attualità abbiamo intervistato Sergio Quinzio.

D. *Cerchiamo di delineare il percorso che l'uomo compie alla ricerca del sacro. Da un lato ci sono i tratti della modernità (frammentazione, pluralità di modelli, fine dell'ideale enciclopedico, le varie scuole del sospetto), dall'altro acquista sempre più rilevanza il bisogno di certezza (richiamo alla tradizione, bisogno di consenso). Tra questi due poli quale spazio c'è per il sacro, per la dimensione religiosa intesa come speranza?*

R. Mi sembra molto più interessante la consapevolezza della frammentarietà, dello sfuggirci di mano delle cose, rispetto alla domanda di significazione. C'è chi vive il modello laico con molta serietà — ma sono pochi perché per lo più si tende ad eludere la dimensione del frammento pensando che si può vivere con essa adattandovisi. In questo modo il laico elude la tragicità della sua esperienza. Ma questa situazione, la stessa per la quale noi credenti siamo tentati di riproporre un ritorno del sacro, rischia di semplificare troppo le cose. Alcuni autori, come Gogarten, hanno mostrato che il processo di laicizzazione, di secolarizzazione, di desacralizzazione, è un processo che si trova nella bibbia. È la bibbia che in fondo desacralizza il mondo pagano. Il Dio biblico desacralizza l'universo e la natura non è più uno spazio sacro da venerare.
Quindi quando contrapponiamo alla frammentazione e alla lacerazione il ritorno al sacro, abbiamo una risposta corta. Ci vuole qualcosa che scenda più profondamente nelle motivazioni di questa esperienza moderna. Magari trovando nella stessa debolezza e povertà dell'orizzonte moderno che non riesce ad aprirsi, il legame con l'esperienza della croce. Il Dio della pienezza, il creatore dell'universo e padrone di tutte le cose, si fa inerme. Dietro l'esperienza del moderno e del postmoderno dobbiamo riuscire a leggere la domanda di fede che è implicita: solo così potremo dare una risposta di fede.
Se invece giudichiamo sbrigativamente l'esperienza moderna, senza vederne il positivo, non rispettiamo abbastanza questa esperienza umana. Pensiamo a Kafka, per esempio. Non possiamo dire che non è capace

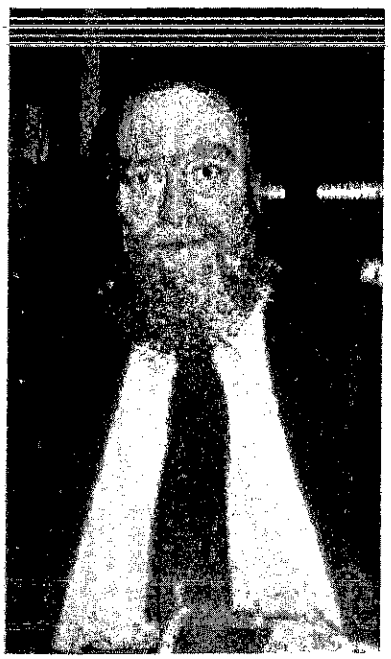
di rapporto con la realtà perché non riconosce valida l'esperienza di fede. Un discorso simile vorrebbe dire non rispettare le esperienze vere dell'uomo.

D. *È possibile, e come, l'accesso all'essere come presenza, come ciò che legittima l'esperienza autentica?*

R. Credo poco a questa possibilità e direi che non è molto valida la tradizione secondo la quale Dio corrisponde all'essere. Pensi all'episodio del roveto ardente dove Dio dice «io sono colui che sono»: ebbene noi abbiamo sempre interpretato questa affermazione nel quadro della filosofia dell'essere. In realtà molto spesso nelle traduzioni ebraiche troviamo l'espressione «io sono colui che sarò», un'espressione profondamente lontana dall'orizzonte della filosofia dell'essere.

Nel presente storico e mondano, non credo ci sia la possibilità di avere la prensione dell'essere: piuttosto l'uomo esperisce l'assenza dell'essere. Ecco, l'assenza è la più seria esperienza che l'uomo può fare. Mi insospettiscono esperienze di fede gridate: abbiamo spesso proclamato con sicurezza Dio quale essere, ma questo ci porta lontano dal cuore più profondo della fede cristiana. Bisogna rinunciare alla sperimentazione di questa pienezza e di questo ritorno all'essere. Credo che questa tendenza alla pienezza abbia valore in quanto spia di una nostalgia. Insomma non mi affretterei a riempire il vuoto dell'assenza con risposte troppo sicure. Tendiamo a fare dell'annuncio cristiano una risposta che valga nel tempo mentre credo che la risposta debba essere di tipo escatologico. L'atteggiamento di colui che invoca la salvezza è antitetico rispetto all'atteggiamento di colui che tende al possesso di una salvezza nel presente. Se ha già nel presente la salvezza non ha più bisogno di invocarla. Wiesel dice che il Dio biblico non è nella risposta ma nella domanda. Noi cristiani abbiamo lasciato da parte la domanda, la teologia disperata espressa da molti Salmi, dal profeta Geremia, dall'Ecclesiaste, dal libro di Giobbe. Abbiamo lasciato da parte questa domanda per abbracciare la filosofia dell'essere che ha costruito un sistema di certezze.

D. *Il cristianesimo si appropria delle categorie culturali espresse dalla filosofia greca (che è filosofia dell'essere) perché solo così poteva riuscire a parlare agli ambienti colti del tempo. Ma non pensa che questa opera di adeguamento culturale abbia snaturato il cristianesimo stesso?*



Nato in Liguria nel 1927, Sergio Quinzio attualmente vive in un piccolo paese della costa marchigiana.
Il suo primo libro, intitolato Diario profetico, *è del 1958. Nella visuale di Quinzio il nostro mondo pensa attraverso le categorie della tradizione greca, ma contemporaneamente coltiva il culto dell'azione perché è pungolato dalla tradizione ebraica che vuole la redenzione del mondo. Il paradosso è tra una vita che si pretende moderna e che invece è percorsa da una disperazione di sapore arcaico e sacrale: la disperazione di chi non sa rassegnarsi all'essenza della salvezza.*
Rintracciando i sentieri della tradizione ebraica e innestandoli in dialogo fecondo sul bagaglio dell'occidente greco-cristiano, l'opera di Quinzio ha lo scopo di mettere in discussione il mondo moderno «post-cristiano e anticristiano», nel recupero della dimensione escatologica propria del cristianesimo.
Tra le sue opere segnaliamo: Giudizio sulla storia *(1964),* Cristianesimo dell'inizio e della fine *(1967),* Un commento alla Bibbia *(4 volumi, 1972-1976),* La fede sepolta *(1978),* Dalla gola del leone *(1980),* La croce e il nulla *(1984).*

R. Credo di sì. Per questo mi insospettisce ritentarla oggi e mi pare che ci sia questo tentativo ad esempio quando si parla di terzo millennio cristiano. C'è stata una cristianità, quella medioevale, che ha avuto la forza di unire l'Europa per cui si addita questa possibilità come valida anche per l'oggi. Ma piuttosto credo che il nucleo autentico della fede sia nella partecipazione alla croce di Cristo.

D. *Però la chiesa di oggi rilancia la definitività dell'evento Cristo, insiste sul fatto che esso è «già» avvenuto piuttosto che puntare sul «non ancora», sull'aspetto escatologico e di profezia.*

R. Credo si vada incontro ad un'enorme illusione. Mentre adesso c'è una domanda di religione, se noi stigmatizziamo la ricerca che sta compiendo il mondo moderno... passeranno cinque o dieci anni di questo strombazzamento di sicurezze e poi anche questo finisce. Quante delle persone che si accalcano intorno al papa credono che Cristo è risuscitato dai morti? Quanti credono nella presenza reale di Cristo nell'eucarestia? Quanti credono nella morale sessuale insegnata dal papa? L'idea che il problema centrale della fede sia restaurare la cristianità, non mi pare fattibile.

D. *In questa analisi lei privilegia il «non ancora», cioè l'aspetto di profezia, l'attesa del ritorno di Cristo, del compimento futuro dei tempi. Non le pare che una delle prospettive di questo «non ancora» si realizzi nella teologia della liberazione?*

R. In questo senso direi di sì. Per me ha molto senso mettere le cose all'interno della polarità «già» - «non ancora». Mi metto dalla parte della polarità del «non ancora». E la teologia della liberazione sostanzialmente dichiara l'inaccettabilità di un mondo irredento, non ancora redento, e tende verso una realtà redenta. Poi dopo fa questo in una maniera abbastanza povera, dimenticando che la salvezza cristiana viene da Dio e non dall'uomo. È dell'illuminismo l'idea che l'uomo si salvi da solo.

Ed anche molti ottimi cattolici la pensano così: Eugenio Corsini ad esempio dice che Dio ha fatto tutto quel che doveva fare, cioè si è incarnato, è morto, è risorto, e quindi ora tutto è nelle nostre mani. Ecco, questo mi spaventa perché credo che l'appello all'intervento di Dio nella storia sia risolutivo. Mi pare che gli autori della teologia della liberazione concepiscano il «non ancora», la trasformazione del mondo, in termini totalmente mondani, nel senso puramente politico-sociale. Dice invece Isaia che il giorno del Signore sarà luminoso come sette soli. Se c'è una gradualità dal giorno degli uomini al giorno del Signore allora non c'è bisogno della fede perché essa finisce per essere il supporto simbolico allo sforzo dell'uomo. Questa è la stessa forma di orizzontalismo che spesso caratterizza la prospettiva del «già» per cui Dio ha fatto tutto e resta-

tra il nulla e l'apocalisse

ıo solo alcuni aggiustamenti finali. Nella prospettiva della teologia della iberazione il «non ancora» che tra- ıpare viene poi cancellato: siamo in ın «non ancora» che se andiamo a guardare bene è un già perché le forze lell'uomo bastano a compiere l'opera ıalvifica.

Da parte mia non credo che l'uomo ›ossa salvare il mondo. Mi appello to- almente, invece, all'intervento di Dio. È già abbastanza problematico 'intervento di Dio, eppure mi sembra rrinunciabile quello che Nietzsche hiamava il primato del patire sull'a- ire. La redenzione non avviene con le uone opere: esse valgono come segni he invocano la salvezza da parte di Dio. Se il gesto di aiutare lo faccio nel- a consapevolezza che è solo un segno, ın sacramento, il giorno che lo faccio on la presunzione che abbia la possi- ilità di redimere la condizione del- 'uomo, secondo me sono fuori dell'ot- ica di fede.

). *Non c'è in questo una sorta di fa- alismo, di passività?*

ł. Non c'è passività, perché intanto atisco l'orrore di un mondo non an- ora redento. E poi c'è l'invocazione. 'invocazione, la preghiera, non con- iste nel ripetere delle parole ma è una zione, un'attività che significa ten- ere verso qualcosa. Non c'è passività erché questa prospettiva obbliga un ipensamento della teologia. Poi offre na chiave di lettura e mostra il para- osso della fede, poiché essa è stata iù efficace nel momento in cui ha fat- › affermazioni escatologiche. Il mon- o della tarda antichità è stato riani- ıato proprio da chi predicava l'an- uncio escatologico: viene la fine del ıondo e nascono venti secoli di sto- ia. Nel momento stesso in cui si at- ende da Dio qualcosa, si patisce di on averlo e nasce un rapporto tra le ose che si aspettano e quelle che non ci sono. Ecco nascere la domanda tragica del perché la salvezza ritarda. È vero che ritarda: nel Nuovo Testamento ci sono brani che parlano del ritorno di Cristo. Schillebeeckx dice che non possiamo più sperare della speranza evangelica come ai primi tempi dell'era cristiana: la nostra cultura non ci consente più di aspettare il ritorno del celeste figlio dell'uomo. E allora, prosegue Schillebeeckx, è come se fossimo sui binari ad aspettare un treno che ritarda: dopo venti secoli può essere discutibile l'atteggiamento di chi lo aspetta ancora però non è più serio l'atteggiamento di chi afferma di trovarsi lì per caso come se non fosse vero che invece era lì da aspettare il treno. La salvezza è questo: nasce da una domanda che potrebbe costringerci a ripensare tutto il significato della nostra storia.

D. *Parliamo del male. Secondo Reagan sono i sovietici e anche nell'ipotesi di una guerra vincerebbe l'America, che incarna il bene, perché il bene vince sempre sul male. Per la chiesa il male è il mondo moderno, nichilista e privo di valori. Cos'è per Quinzio il male?*

R. L'aspetto che mi colpisce di più è la molteplicità dei modelli, un pluralismo direi patologico. In tutto quello che facciamo non c'è più una cosa della quale abbiamo la sicurezza che sia bene. Così anche per le cose che pensiamo. Sentiamo delle cose come immorali: a me capita di considerare dei comportamenti che mi suscitano sdegno morale. Poi un'altra parte di me mi porta a giustificare: ecco, le mie stesse certezze morali sono combattute. Nel non esserci più un modello che vale, si crea un senso di vuoto angosciante e questa diversità mi procura smarrimento.

Se prendiamo il modello di Reagan, in fondo anche lui ha delle ragioni. Il mio amico Ceronetti vede nel comunismo il puro male come puro bisogno di distruggere. E non è facile dargli torto perché se uno va a vedere nelle pieghe della storia russa c'è un torbido che non si trova altrove. Altrove c'è ad esempio il mentire per il guadagno; nella tradizione russa troviamo delle figure folli come un Gogol, un Rasputin, nelle quali c'è l'attrazione verso l'abisso. Alle volte sono portato a dire che tutto il male sta lì, alle volte lo vedo in Reagan.

D. *Parliamo allora non del male ma della sfida del nulla. Dalle sue parole traspare il rischio di perdere il filo conduttore della propria esistenza, per correre dietro alle diverse cose della vita quotidiana.*

R. Siamo certamente minacciati dal nulla ma anche attratti e tentati da esso. Se togliamo i freni e ci lasciamo andare verso il nulla, anche questa è una via di salvezza sia pure paradossale. Si disfa il soggetto e così non si percepiscono più freni morali. È un esito che troviamo nella droga o in certi ambiti della tradizione orientale. L'altra è la risposta cristiana, che è un fronteggiare il nulla. L'esito che ci aspetta è il nulla; però mi sembra interessante la storia che ci ha portati fin qua. Una delle categorie per poterlo fronteggiare e pensare è la croce di Cristo, come forma di annichilimento della divinità. Un'altra forma è l'apocalisse, la salvezza attraverso la distruzione. Nel momento in cui pensiamo al nulla, lo fronteggiamo e lo patiamo.

C'è un rapporto molto stretto tra la croce e il nulla: questo senso di nulla diventa qualcosa quando lo si guarda dalla parte di qualcosa che non è nulla. Probabilmente per chi si droga il nulla non è un gran problema in quanto non dà memoria. Per me che ho vissuto esperienze molto intense pensare che un volto o una voce diventino nulla mi spaventa. Ma le tradizioni possono essere diverse. La cultura indiana per esempio non è spaventata dal nulla ma dalla vita.

D. *In che senso lo svelamento storico del senso della croce si oppone al nichilismo, per il quale la croce è proprio un non senso?*

R. La croce consente di pensare gli

CONCORSI MORCELLIANA

Nel 60° anniversario della sua fondazione l'Editrice Morcelliana indice due concorsi riservati a studenti universitari e studenti liceali sul tema:

Kierkegaard
e le occasioni della vita quotidiana.

Il bando di concorso è stato pubblicato nel n. 1 della rivista bimestrale di cultura Humanitas e verrà inviato a chi lo richiederà alla: Segreteria Concorso Kierkegaard - c/o Editrice Morcelliana - via Gabriele Rosa n. 71 - 25121 Brescia.

esiti nichilistici. Tutto quello che la storia può fare dopo Cristo è ripercorrerne la strada. Se si pensa il nulla dalla parte di chi ne è al di fuori e vede l'itinerario che precipita verso il nulla, abbiamo come effetto l'orrore del nulla. Il nichilismo, poi, in quanto consapevolezza del nulla, ne è proprio l'opposto perché invece nel nulla non vi è consapevolezza di esso.

La croce è la categoria che ci consente di pensare la storia di questo percorso, proprio come storia che va dalla pienezza dell'essere verso la croce e la morte. L'apocalisse non è altro che l'allargarsi della croce all'intera realtà.

Ciò premesso bisogna spiegare che questo itinerario non è necessariamente positivo, perché la consapevolezza è terribile. Se l'uomo che muore sulla croce è Dio ed ha accettato questo destino per amore degli uomini, allora questo esito è infinitamente drammatico e anche ricco. La croce ci consente di pensare la storia, mentre l'uomo dell'antichità credeva di dipendere da un destino, da un fato. Non conosceva disperazione ma tristezza.

Per i credenti non esiste il destino o la rassegnazione. Ma sapere che c'è un Dio che ha creato le cose — e non sono state create dall'arbitrio — apre la via alla disperazione, al nulla. Coltiviamo così speranze di redenzione che non funzionano mai: prima siamo salvati perché viene il Messia, poi perché è morto sulla croce e ci ha redenti, poi perché risuscita, poi per lo Spirito Santo, poi perché viene la chiesa, poi il mondo cristiano medioevale, poi la scienza e la tecnica. Ecco, tutta la storia di questi venti secoli è ricalcata sul fallimento di questa promessa, fallimento che ci dispera e ci porta al nulla. Ma la storia che va verso il nulla è anche la storia della consapevolezza che diventa piena di significato. Cristo muore sulla croce e nel momento in cui crediamo che è veramente Dio che muore per salvarci questa vicenda diventa piena di senso.

Dice Adorno che il nulla, appena fissato nel vuoto, può convertirsi nella cifra del suo opposto: se si ha capacità di guardare questo abisso allora si apre di nuovo una speranza: dallo sprofondare nel nulla nasce una domanda di salvezza. Poiché non è piaciuto agli uomini di essere salvati dalla sapienza del messaggio, è piaciuto a Dio che gli uomini fossero salvati nella follia del messaggio.

a cura di **Fabrizio Mastrofini**

DIARIO TEOLOGICO/5

ancora sul caso Boff

di Rosino Gibellini

Quando in piena guerra, nel 1942 fu inserito all'Indice dei libri proibiti il libro del teologo francese Marie-Dominique Chenu dal titolo Una scuola di teologia: Le Saulchoir, *che teorizzava un nuovo modo di far teologia, dove avesse un suo ruolo, oltre che il lavoro di concettualizzazione, anche l'esperienza di fede, l'autore fu ricevuto dal card. Suhard, arcivescovo di Parigi, che nel notificargli il duro provvedimento romano, lo confortò con queste parole «Caro Padre, non si rattristi, fra vent'anni tutti parleranno come lei». Ciò che si è puntualmente avverato. Vent'anni dopo, nel 1962, Chenu arrivava a Roma per prendere parte come perito conciliare al Concilio Vaticano II, che aveva contribuito a preparare con la sua riflessione teologica. Il nuovo modo di far teologia, dove prima viene l'esperienza e poi lavoro di concettualizzazione - che allora in tempi in cui dominava una teologia neoscolastica ripetitiva era solo di poche scuole teologiche, come quella di Le Saulchoir, nella quale Chenu era prefetto degli studi - è ormai patrimonio comune di tutte le scuole teologiche.*

Sono subito riandato nella memoria a questo celebre episodio, quando nei giorni scorsi - attutito dal black out *dello sciopero dei giornali e dei notiziari televisivi - è arrivato l'annuncio della* Notificazione *vaticana sul controverso libro del teologo brasiliano Leonardo Boff,* Chiesa: carisma e potere, *pubblicato in Brasile nel 1981 e in traduzione italiana presso Borla di Roma nel 1983.*

Nel «colloquio» tra il card. Ratzinger e il teologo della liberazione Leonardo Boff, avvenuto al Palazzo del Sant'Ufficio in data 7 settembre 1984, il tema in contestazione non era, almeno direttamente, la teologia della liberazione, ma alcune tesi ecclesiologiche, espresse dal teologo brasiliano nei saggi raccolti nel già citato volume, Chiesa: carisma e potere, *dove si ipotizzava il passaggio da una ecclesiologia gerarcologica, secondo la quale tutto il potere nella chiesa è concentrato nella gerarchia, ad una ecclesiologia pneumatologica, secondo la quale ogni cristiano è portatore del suo carisma, e cioè del suo dono spirituale e gli spetta pertanto una sua responsabilità nel corpo ecclesiale.*

Precisava Boff: «Il carisma non esclude l'elemento gerarchico, anzi lo include. Il carisma è più fondamentale alla Chiesa dell'elemento istituzionale. Esso è la forza pneumatica che fa le istituzioni e le tiene in vita». Si potrebbe così riassumere la tesi di Boff: primato del principio carismatico sul principio gerarchico. A questa formulazione la teologia romana ricordava due principi, così formulati nella lettera di convocazione del card. Ratzinger del 15 maggio 1984:

a) la costituzione della chiesa è gerarchica per istituzione divina;

b) nella chiesa esiste un ministero gerarchico essenzialmente legato al sacramento dell'ordine.

Ciò che sorprendeva l'opinione pubblica nel settembre scorso era il fatto che il giovane frate francescano arrivava al «processo» romano accompagnato da due cardinali brasiliani, Evaristo Arns di San Paolo e Aloisio Lorscheider di Fortaleza e dal presidente della Conferenza episcopale brasiliana, Ivo Lorscheiter. Questo stava a significare che la posta in gioco non erano affermazioni accademiche di un teologo solitario, ma un tipo di riflessione che accompagna il cammino di molte comunità in Brasile e nella America Latina: sono le comunità ecclesiali che vivono l'opzione preferenziale per i poveri e praticano una evangelizzazione liberatrice.

Il «colloquio» romano era stato cordiale e Leonardo Boff aveva potuto liberamente esprimere a voce le sue ragioni contenute in un memoriale fitto di cinquanta cartelle. Boff non è riuscito a convincere Ratzinger. È questo il senso della Notificazione *vaticana, firmata da Ratzinger e approvata dal Papa, pubblicata su* L'Osservatore romano *organo della Santa Sede, in data 20/21 marzo u.s. La* Notificazione *chiude per ora il caso, riconfermando il giudizio negativo sulle tesi espresse dal teologo brasiliano.*

Nella forma, il recente documento è più soffice, più breve e più sobrio della lettera di convocazione, ma nella sostanza il giudizio non cambia: la logica delle tesi di Boff è una logica relativizzante la dottrina cattolica sulla chiesa e sulle sue strutture. L'imputazione è di «relativismo ecclesiologico» in forza del quale l'elemento gerarchico non viene sufficientemente salvaguardato.

Non si tratta di una formale condanna, né nei confronti del libro, né nei confronti dell'autore, ma solo di un'autorevole ammonizione circa particolari affermazioni.

(segue a pag. 430)

PROFILI

A colloquio con un interprete della crisi della ragione

Dio, la storia, la morte: un senso per vivere

Intervista di Fabrizio Mastrofini a Emanuele Severino

Severino, sulla scia di Heidegger, giudica folle e assurdo identificare le cose col loro essere prodotte. In questo sta l'alienazione dell'Occidente, subalterno al pensiero greco. Da questa alienazione dovrebbe riscattarsi anche il cristianesimo se intende garantirsi quell'originalità mai riducibile a sistema metafisico o a sistema etico.

D - *I suoi libri, nonostante la complessità delle tematiche trattate, suscitano sempre dibattito e trovano molta attenzione da parte del pubblico. Qual è, secondo lei, il motivo? Quale può essere cioè il riscontro della problematica essere-nulla nella realtà quotidiana?*

R - Le masse occidentali hanno sentito parlare delle cose più importanti nell'infanzia. I grandi concetti sono stati ascoltati nel corso dell'insegnamento del catechismo. Quando, ad esempio, si parla di Dio, che crea il mondo dal nulla, si hanno subito davanti tutte le pedine del gioco. Le categorie del discorso religioso sono piene di concettualità greca e sono diventate il senso comune delle masse occidentali. Allora non c'è da meravigliarsi se 'l'astratto' è presente nel quotidiano: il concetto di nulla è l'immediato sottosuolo del linguaggio quotidiano. Sulla spinta della coscienza religiosa è diventato familiare il concetto di morte come annientamento.

Per l'uomo quotidiano, poi, l'annientamento non riguarda soltanto la vita nel suo insieme, ma anche ogni momento della vita, dei quali diciamo che non tornano più; qui spunta il senso del niente.

D - *E l'avanzare della concettualità scientifica e tecnologica che ruolo svolge nel suo discorso?*

R - Indubbiamente la coscienza religiosa è importante, però c'è anche la sempre maggiore prevalenza della concettualità scientifico-tecnologica presso le masse. Anche se scienza e tecnica credono di poter fare a meno del pensiero greco, basta guardare al di sotto del linguaggio scientifico-tecnologico per trovare le categoria del pensiero greco e soprattutto il rapporto tra essere e non essere più.

Continuamente diciamo «non siamo più», «siamo ancora», utilizzando questo verbo 'essere'. La diffusione dell'atteggiamento scientifico-tecnologico è oggi l'elemento predominante di trasmissione del pensiero greco.

D - *Alla razionalità scientifica-tecnologica non si affianca, secondo lei, anche una ripresa del bisogno di senso e quindi di religiosità in senso ampio che va dalle sette all'esoterismo?*

R - Direi che presso le masse stia diventando prevalente la coscienza che i problemi della vita non sono risolti dalla religione, ma dalla scienza e dalla tecnica. Si diffonde un atteggiamento che guarda con sospetto i problemi di fondo e con maggiore attenzione i problemi particolari quotidiani, per la soluzione dei quali ci si rivolge alla scienza. La si considera capace di mantenere promesse che la religione dice di mantenere nell'aldilà.

D - *A suo avviso l'Occidente è caratterizzato dall'aver imposto una particolare concezione dell'Essere. Nei suoi libri invece si descrive l'Essere come eterno, fuori dal tempo, stabile. Cosa vuol dire dal punto di vista della filosofia? Per essere vera filosofia, il pensiero non deve compromettersi con la realtà?*

R - L''essere' è innanzitutto gli oggetti del mondo in cui viviamo: questa stanza, i libri, le lampade, gli affetti, i pensieri. L'essere non ha nulla a che vedere con l'Essere del neoplatonismo a partire da Plotino fino a quell'aldilà della volontà di Schopenhauer, che ha profonda analogia con l'assoluto di Schelling e con l'Essere di Heidegger. L'eternità dell'Essere è innanzitutto l'eternità delle cose concrete che abbiamo davanti. Non nel senso vieto, per cui la sostanza delle cose rimarrebbe eterna, ma nel senso che la configurazione concreta di ogni istante 'è'.

Davvero assurdo il divenire?

Avrebbe senso dire che la filosofia non è compromessa con la realtà, se l'Essere avesse il senso di un 'aldilà' più o meno mistico. Ma se l'Essere è innanzitutto ciò che si mostra (non intendo che la totalità dell'Essere sia l'Essere che si mostra, ma che ciò di cui innanzitutto va affermata l'eternità è l'Essere che si mostra), allora, se l'eternità è innanzitutto dell'Essere che si mostra, la filosofia è la coscienza di ciò che spetta alla realtà concreta che ci sta dinanzi, la celebrazione di questa realtà, un impegno estremo.

D - *La domanda alludeva anche all'impegno di trasformazione sociale: se tutto è eterno andiamo verso la rassegnazione.*

R - È un equivoco. Dire che tutto è eterno non equivale ad affermare che lo spettacolo in cui le cose si mostrano sia fermo. La negazione del divenire consiste nella negazione dell'interpretazione nichilistica del divenire. Ma il variare dello spettacolo appartiene alla verità, al 'de-

stino'. La parola 'destino' come 'episteme', è costruita sulla radice 'sta', cioè indica il senso che non può essere smentito perché non è in-stabile.
Tale senso è la relazione tra l'eternità delle cose e il loro apparire. L'apparire non ha come contenuto uno spettacolo fermo, ma variabile; la variazione significa che il senso non assurdo del divenire, della storia e del tempo è il processo del comparire e dello scomparire *dell'eterno*. Il divenire, come variazione dello spettacolo, è uno dei tratti del destino, di ciò che sta. Se il senso non assurdo del divenire è il processo del comparire e dello sparire dell'eterno, escludere che gli spettacoli della follia — tra cui l'ingiustizia sociale — possano tramontare, è arbitrario. Anche se attualmente gli spettacoli della follia dominano, essi si presentano insieme alla possibilità del loro tramonto. Anzi, il tramonto deve essere affidato a qualcosa di più decisivo che non i progetti di trasformazione storica cui si appellano coloro che si stracciano le vesti di fronte all'ingiustizia sociale. C'è qualcosa di più radicale al di sopra della progettualità dei singoli, delle istituzioni e dei popoli, che può portare al tramonto della follia.

D - *Ogni configurazione concreta dunque 'è'. Però è possibile interpretarla in modi diversi. Il pensiero della modernità si costruisce proprio attorno all'idea che non esistono fatti ma soltanto interpretazioni.*

R - Uno degli scompensi più vistosi del pensiero moderno consiste nel non rendersi conto che il 'fatto' è proprio l'interpretazione. Ciò che appare, il fatto che appare, ha certamente una complessità maggiore di quella cui accedono il senso comune e la vecchia filosofia. Per la filosofia tradizionale, fino a Hegel, esistono oggetti che hanno in se stessi una loro struttura. E, certamente, questi oggetti sono invece il risultato di un'interpretazione. Ma questo vuol dire che ciò che appare non è solamente un fatto, ma è un fatto avvolto dall'interpretazione. Anche l'interpretazione è ente; il concetto di ente comprende anche quegli enti che sono le interpretazioni. Quando dico che tutto è eterno, intendo che è eterno nel modo in cui concretamente appare. Ad esempio, questa lampada appare nel suo essere risultato di un interpretare. Quando, dunque, nei miei scritti si parla di ente, non si ricade nell'ingenuità per la quale, indipendentemente dalla volontà interpretante, esistono case, alberi ecc. Il 'fatto', ciò che appare, gli enti che appaiono, sono concezioni complesse costituite da un rapporto tra l'interpretazione e ciò che è interpretato.
Nietzsche afferma che tutti i contenuti sono interpretare. Ma interpretazione vuol dire 'riferirsi a'. Se qualcosa non è oggettività immediata, ma il risultato di un'interpretazione, deve pur esistere il termine di riferimento del 'riferirsi a' in cui l'interpretazione consiste. Se *tutto* è interpretazione, allora non c'è più interpretazione, perché manca il termine di riferimento per cui l'interpretazione è tale. Nel contenuto dell'apparire, gli enti hanno una complessità che è data anche dal loro essere avvolti dall'interpretazione. Ma l'interpretazione è sempre l'interpretazione di qualcosa che da ultimo non può essere a sua volta un'interpretazione. Questo anche se può essere impossibile stabilire che cos'è il dato ultimo cui l'interpretazione si riferisce. A meno che non si ricada in prospettiva di tipo kantiano, dove la struttura del fenomenico può essere intesa come un riferirsi ermeneutico interpretativo alla cosa in sé. Ma se non ci si arrende all'impostazione di tipo kantiano, allora l'affermazione che tutto è interpretazione diventa autocontraddittorio.

D - *Parliamo del cristianesimo: secondo lei ha una specificità rispetto alle altre religioni oppure semplicemente rifluisce nell'elemento religioso inteso come costante trascendentale?*

R - Se le altre religioni sono quelle orientali, allora la specificità del cristianesimo è qualcosa di cui abbiamo già parlato: il suo essere in relazione con il pensiero greco e quindi con la forma esplicita dell'alienazione dell'Occidente. (Il pensiero greco è la forma che rende testimonianza all'alienazione di fondo dell'Occidente). Gli aspetti specifici del cristianesimo — il Dio che si fa uomo — sono possibili perché il cristianesimo è in relazione ad un modo di intendere il mondo, dove il mondo è dominabile. Innanzitutto da un Dio che lo produce radicalmente: il mondo diventa dominabile, secondo la dominazione perentoria che fa uscire e rientrare le cose nel niente.

Lo specifico del cristianesimo

Inoltre la fede cristiana eredita dal pensiero greco il carattere di incontrovertibilità della fede. La filosofia per la prima volta nella storia dell'uomo porta alla luce la coscienza di un sapere che non possa essere in alcun modo smentito. E il cristianesimo si definisce proprio nei termini in cui l'episteme greca definisce se stessa: la fede cristiana intende essere l'adesione a un contenuto, che non possa essere negato. Eredita i caratteri formali — incontrovertibilità, immodificabilità, definitività — dell'episteme greca.
Al di sotto di tutti gli aspetti solitamente considerati come specifici — come l'incarnazione, ecc. — ciò che è autenticamente specifico nel cristianesimo è questo duplice rapporto con il pensiero greco.

D - *Questo Essere, che è, non può non essere, è immutabile, eterno, in cosa differisce dal Dio del cristianesimo?*

R - Apparentemente sembra si abbia a che fare con le stesse determinazioni. Ma, innanzitutto, il Dio della teologia sta al di là del mondo, mentre ciò che è eterno è tutto. E quindi l'eterno non è una sorta di materia, che sia eterna rispetto alle forme transeunti, ma è l'eternità del contenuto di ogni istante.
Il nostro stare così a parlarci, il gesto della mia mano in relazione al suono della voce, in relazione ai pensieri che lei sta facendo e ai rumori qui di Venezia. Il ventaglio delle determinazioni si manifesta. Innanzitutto l'eterno è quella realtà che si manifesta: non dico lo sia esclusivamente, ma lo è innanzitutto.
Il Dio della teologia ha costitutivamente il carattere di un aldilà dal mondo. Si potrebbe pensare che nel mio discorso i caratteri vengano riferiti all'aldiqua. Neppure questo è vero. È meglio ricorrere all'analogia del rapporto tra padrone e servo. Il padrone domina il servo, ma dominandolo ne riconosce l'esistenza. Il rapporto tra tutti gli dei (di cui il Dio cristiano è la forma più potente) e il mondo è un rapporto di dominio. Ma Dio domina il mondo perché domina il divenire: nella coscienza che prospetta il rapporto di dominio del divenire da parte di Dio — Dio come padrone e il divenire come servo — *si riconosce l'esistenza del divenire*. Anche il mistico parte dal mondo, cioè riconosce il mondo per arrivare a Dio. Cioè riconosce il divenire. Il Dio eterno che nella coscienza teologica domina il mondo determina una situazione dove il divenire è riconosciuto come la dimensione in cui l'uomo sicuramente si trova. Nel rapporto padrone-servo, il servo, in cui consiste il divenire, è riconosciuto: l'esistenza del divenire è indiscutibile anche per chi vuol perdersi in Dio.
I miei scritti invece alludono a qualcosa di assolutamente diverso. Vi si dice *che la follia estrema è credere nel divenire*. Credere nell'esistenza del servo è la follia estrema: non c'è il servo; e quindi neppure il padrone. La storia della 'liberazione' dell'uomo moderno è la storia della detronizzazione di tutti i padroni; e avviene sempre in nome del divenire.
Nietzsche afferma che, poiché l'uomo è creatore (cioè diveniente) Dio non può esistere.
Tutte le parole vanno dunque reinterpretate: l''eternità' del tutto, di cui parlano i miei scritti, non è assimilabile all'eternità del padrone teologico.

D - *Parliamo della morte, professor Severino. La morte intesa come annientamento, fine della vita, rientrare nel nulla, appartiene alla follia dell'Occidente, cioè al dominio del senso greco della cosa. Allora cos'è la morte?*

R - Diciamo cosa non può essere. Non può essere annientamento e neppure annientamento dell'apparire delle cose. Spesso si sa che la morte di cui possiamo parlare è quella altrui, ma non si traggono le dovute conseguenze. Sperimentare la morte altrui vuol dire che all'interno dell'apparire del mondo un vivente si fer-

Ritorno a Parmenide

Nato a Brescia nel 1929, libero docente di filosofia teoretica nel 1950, Emanuele Severino si forma alla scuola neoclassica milanese di Gustavo Bontadini, da cui usciranno altri filosofi di rilievo come Italo Mancini. «Dalla filosofia neoscolastica - scrive Carlo Augusto Viano - che più aveva interloquito con l'idealismo gentiliano, si sviluppò una forma di oggettivismo minaccioso e di nichilismo che vedeva nella storia moderna una sorta di gran processo di decadimento» ed a questa posizione Viano assimila anche Severino. Il substrato comune a Bontadini e a Severino consiste nella ricerca della 'esperienza originaria' che non si raggiunge in se stessa ma attraverso la negazione di ogni intromissione e aggiunta operata dalla ragione in nome della originarietà del dato. Per Severino l'originarietà del dato risulta dalla certezza dell'essere: «l'essere è».

Con il saggio Ritornare a Parmenide *(1964) Severino precisa la critica alla 'alienazione originaria' compiuta dall'Occidente. Parmenide aveva indicato con il 'sentiero del Giorno' la via della affermazione dell'eternità degli esistenti che poi con Platone e con Aristotele viene abbandonata. «L'idea dell'essere che dopo Parmenide viene a*

formarsi – scrive Severino – vede l'essere appunto come ciò che è, quando è, e che non è, quando non è (...); un'idea dunque che lascia libero l'essere di essere o non essere» senza accorgersi che in questo modo si compie «l'impercorribile assurdo» della «identificazione del positivo e del negativo, dell'essere e del nulla»: «se, quando questa lampada si distrugge, qualcosa *diventa nulla, e quindi è nulla, accade allora che l'essere si identifichi al nulla». La 'follia' dell'Occidente secondo Severino trae origine dallo stabilirsi del senso greco della cosa, cioè dall'intendere le cose nel senso della loro disponibilità ad essere prodotte, ovvero ad uscire e rientrare nel nulla compiendosi così proprio l'impercorribile assurdo: la persuasione che di qualcosa di cui affermiamo l'esistenza possiamo anche un attimo dopo decretarne la non esistenza, l'uscire e il rientrare nel nulla, appunto.*

In analogia con Heidegger (anche se Vattimo ha giudicato piuttosto 'apparente' tale analogia) la prospettiva della crisi della ragione in Severino dovrebbe essere superata producendo una rimemorazione che saltando oltre la storia della ratio *nichilistica riconduca a recuperare l'essere nel senso forte dell'eterna stabilità.*

Ma la posizione di Severino è certo più complessa di una semplice 'rimemorazione': data la sua concezione dell'assoluta stabilità dell'essere restano aperti i problemi relativi al divenire, alla trasformazione, al semplice ed 'evidente' scorrere degli avvenimenti, giudicati da Severino degli altrettanti immutabili. E sono questi i temi affrontati nel corso dell'intervista che ci ha concesso.

f.m.

Bibliografia - *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano, 1984² - *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982 - *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1981² - *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma, 1981² - *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980 - *A Cesare e a Dio*, Rizzoli, Milano, 1983 - *La strada*, Rizzoli, Milano, 1983 - *Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1980² - *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano, 1985.

ma, si fa portare via, si fa seppellire. Questo appartiene al contenuto dell'apparire. Parliamo della morte degli altri senza renderci conto che il concetto stesso di 'altri' è problematico: una delle maggiori forme di interpretazione del mondo è credere che gli altri esistano. Ciò che degli altri appare sono comportamenti. La morte degli altri — cioè lo spegnersi della loro coscienza — è quindi una superinterpretazione: che sia un altro a morire non è una verità incontrovertibile, perché non è verità incontrovertibile che un altro (cioè un'altra coscienza) esista, che esista una *societas*. Non è dunque vero che su questo piano di lettura dell'esperienza ci si debba sentire sorpresi della negazione della morte presente nei miei scritti e ci si debba sentir sorpresi in nome dell'evidenza dell'esperienza. Che un altro sia morto, per quanto terribile possa essere il nostro rapporto con l'immobilità del suo corpo e con la sua sepoltura, allora è sempre un problema.

D'altra parte, lo spettacolo dell'apparire si va determinando: entrano nello spettacolo gli eterni: l''altro' vivente sereno, l''altro' vivente triste, l''altro' che si ferma, si fa coprire, si fa seppellire. Queste le sequenze degli eterni che vanno apparendo. Il discorso, qui, non è consolatorio: eterni sono anche gli spettacoli dell'angoscia, della follia, anche l'errore. Ma se l'altro, oltre ad essere un comportamento che appare, è coscienza, allora come è eterna ognuna delle determinazioni che riempiono il tratto che va dalla vita alla sepoltura, allora è eterno anche l'aver presente il mondo, l'aver presente il modo in cui l'altro, se è autenticamente altro, consiste. Se l'altro è coscienza, allora anche la coscienza è eterna. Se si nega l'eternità di ogni ente, si afferma che l'ente è niente. Eterni, sì, gli spettacoli della sepoltura; ma se l'altro è coscienza, allora eterna anche la sua coscienza.

La luce in cui tutti gli spettacoli avvengono, questo apparire in cui tutte le cose si mostrano è l'orizzonte in cui si svolgono nascita e morte e che non è una cosa tra le cose ma è l'ambito permanente di ogni variazione dello spettacolo. Questa serena apertura è la *totalità* delle cose che appaiono: questa stanza, Venezia, i miei ricordi, i miei pensieri, il mondo. Questa totalità non è sopraggiunta e non va via. Se tutto è eterno, innanzitutto è eterna questa apertura del mondo: l'ambito in cui può essere ricevuto ogni spettacolo non svanisce. La morte non può essere l'annientamento della dimensione in cui tutti gli spettacoli si mostrano.

D - *Ho un'ultima domanda da farle: ci sono – e se sì quali sono – delle figure della storia del pensiero ma anche della letteratura, dell'arte, cui si sente affine?*

R - Se l'intera storia dell'Occidente è la storia della follia, allora a quale abitatore dell'Occidente questo mio discorso può sentirsi affine? Tutt'al più si può dire che all'inizio dell'Occidente c'è una figura straordinaria: Parmenide. Egli è il padre della follia e insieme indica qualcosa che sta oltre la follia. Per Parmenide le cose sono niente (perché non sono l'Essere) e, insieme, l'Essere (considerato come altro dalle cose) è eterno. Invece noi stiamo dicendo che l''Essere' è il determinato, il concreto, lo specifico, la totalità concreta degli enti, e che ognuna delle cose, dalla più grande alla più umile, è eterna, e che il divenire del mondo non è un assurdo solo se viene inteso come il sopraggiungere degli eterni nel cerchio eterno dell'apparire.

a cura di Fabrizio Mastrofini

DdS 15 febbraio 1986

MERGENZE DELLA CULTURA CONTEMPORANEA

Riappare l'inquietudine nillenarista come da copione)

Fabrizio Mastrofini

:djugorje in Jugoslavia, Kibeho llo stato africano del Ruanda, Villa :mana in Cile, Ballinspittle in Ir- ıda: sono solo alcuni dei luoghi al ıtro delle cronache degli ultimi me- ver il manifestarsi di 'apparizioni' 'la Madonna[1]. Eventi caratterizza- la prospettive catastrofistiche, de- e dell'avvicinarsi della fine del se- ıdo millennio. Le presunte appari- ni (finora nessun giudizio è stato to dalla chiesa in merito all'auten- ità o meno delle apparizioni tranne - il caso cileno riconosciuto falso) tolineano la necessità della pre- iera e della conversione per allonta- re dall'umanità la prospettiva ter- ile di calamità e mali. Profezie in rte tipiche della fine del presente llennio e che richiamano alla men- 'a predizione di eventi simili nel cor- della storia. Il millenarismo infatti n fenomeno ricorrente nell'imma- ıario religioso e sociale dell'umani- e merita pertanto una trattazione :enta e specifica.

1. **L'idea millenarista** percorre tutta la storia cristiana dell'Occidente, fin dalle sue origini; l'apocalittica nasce dall'interpretazione letterale del capitolo 20 dell'Apocalisse dove viene descritto l'incatenamento di Satana da parte di un angelo. Satana sarebbe rimasto mille anni nella prigionia; trascorso questo tempo, si sarebbe liberato per cercare la vendetta trovando invece la propria fine a causa di un fuoco disceso dal cielo. In questa profezia della fine dei tempi avverrebbe poi la seconda risurrezione con il giudizio universale e l'inizio del regno di Dio. Da un'interpretazione troppo letterale di questo racconto nascerebbero dunque le paure e le attese millenaristiche che, secondo alcune correnti storiche, avrebbero contrassegnato i decenni immediatamente precedenti l'anno Mille della nostra èra.

Tuttavia la predicazione della fine del mondo e dello stato presente di corruzione della chiesa esiste già nel II secolo in una delle correnti ereticali del cristianesimo: il montanismo. Come nella maggior parte dei movimenti dell'antichità cristiana e poi del Medioevo, i seguaci delle nuove profezie vivevano nell'attesa dell'imminente parusia. L'apertura alla prevista e considerata prossima 'età dello Spirito' è una tematica ricorrente nei movimenti, ereticali e non, di quei secoli. Gioacchino da Fiore, rimasto sempre nell'alveo dell'ortodossia, visse ad esempio nella certezza che quest'epoca di rinnovamento si sarebbe dischiusa al più presto per la chiesa. L'attesa del millennio egualitario è anche presente in molti altri gruppi, per esempio quello fondato da Gerardo Segarelli (1260) ed è motivo comune di tutte le correnti riformatrici da Valdo a fra' Dolcino[2] dei secoli XII e XIII. Neppure le attese del millennio possono considerarsi esclusivamente patrimonio del periodo medioevale, bensì percorrono in forme diverse l'epoca moderna. Le ritroviamo nei taboriti (XV secolo), nell'anabattismo (XVI sec.), in alcuni aspetti del non conformismo inglese legato alla rivoluzione del XVII secolo, è anche presente nei movimenti quaccheri, negli 'Uomini della Quinta Monarchia', nei gruppi dei 'fratelli céchi' (solo per citare alcuni nomi)[3].

Tali movimenti possono anche essere raccolti sotto la comune definizione di sètte religiose, secondo la classificazione svolta da Troeltsch. Per questo studioso la chiesa, come fenomeno sociale, si definisce per la caratteristica di istituzione salvifica mentre la setta

1. La pubblicistica si è occupata a lungo di questi eventi. Ricordiamo solo alcune pubblicazioni in merito: Laurentin R., *La Vergine appare a Medjugorje*, Queriniana, Brescia 1983 (e aggiornamenti); Maindron G., *Apparizioni a Kibeho*, Queriniana, Brescia 1985. Nel corso del 1985 si sono occupati dell'argomento il settimanale *Il Sabato* e *Famiglia cristiana*, il mensile *Jesus*, l'autorevole *La civiltà cattolica* (q. 3235, 6 aprile 1985).

2. Vasoli C., *La filosofia medioevale*, Feltrinelli, Torino 1972; Volpe G., *Movimenti religiosi e sètte ereticali*, Sansoni, Firenze 1922; Morghen R., *Medioevo cristiano*, Laterza, Bari 1951; Rotelli E., *Fra' Dolcino*, Torino, Claudiana 1976.

3. Per un approfondimento cf Puech H.C., *Storia delle religioni*, voll. 12, Laterza, Bari 1981.

) piuttosto, una raccolta volontaria di convertiti cioè un raggruppamento su basi contrattuali[4]. Il problema specifico del millenarismo valica però i confini tra chiese e sètte in quanto concerne aspetti comuni sia alle une che alle altre.

2. **L'altro polo del problema** è il rapporto tra il millenarismo e l'utopia: i due momenti infatti hanno molti punti di contatto. L'utopia non è un'"invenzione' moderna ma anzi si situa in prossimità delle origini della storia del pensiero perché è già presente nel disegno platonico dello stato governato dai filosofi. Potremmo dire che il millenarismo è la forma in cui si esprime l'utopia medioevale: in una società cristianizzata, ovvero in un regime di cristianità (secondo il linguaggio moderno), le forme religiose permeano tutti gli aspetti della vita personale e sociale. Secondo questo punto di vista è nostra intenzione collocare parallelamente l'idea millenarista a quella utopica. Del resto lo studio delle forme dell'utopia, nelle sue connessioni con il retroterra storico e sociale da cui ha origine, è qualcosa che ha interessato solo più recentemente gli storici del pensiero. E la connessione con la problematica millenarista è realizzabile solo in un secondo momento, cercando di evidenziare le connessioni interne comuni alle due ispirazioni.

Senza considerare, inoltre, che gli studi intrapresi dal sociologo tedesco Karl Mannheim sull'argomento portano nella direzione di una sostanziale coerenza della problematica utopica con quella millenaria. Mannheim[5] si preoccupa in primo luogo di chiarificare i termini del problema di cui ci stiamo occupando, introducendo una distinzione tra utopia e chiliasmo. Se - scrive — «l'aspirazione ad una situazione migliore è antica quanto il mondo»[6], tuttavia in alcuni periodi storici «la soddisfazione dei desideri ha luogo mediante il loro trasferimento nel tempo, mentre in altri essa procede per mezzo della loro proiezione nello spazio»[7]. Le aspirazioni che cercano di tradursi in uno spazio Mannheim le definisce 'utopie', mentre definisce 'chiliasmi' quelle che si rivolgono al tempo. In questo senso dunque le attese religiose-messianiche sono propriamente dei chiliasmi mentre una descrizione come quella classica di Tommaso Moro è propriamente una utopia.

Posta questa distinzione lo studioso precisa che: 1) un'utopia non è opera del singolo poiché questo è inserito in una situazione storico-sociale; 2) riconosciamo le utopie a partire dalla situazione strutturale del gruppo sociale che le esprime; 3) la mentalità utopica non soltanto ordina gli eventi futuri ma anche si preoccupa di reinterpretare il passato. Una volta precisati questi criteri lo studioso si rivolge all'identificazione di alcuni momenti dello sviluppo della mentalità utopica nell'età moderna.

Il primo momento è il chiliasmo di tipo orgiastico degli anabattisti in cui le dottrine millenaristiche vengono rielaborate e trasformate per dare inizio alla «politica nel suo significato moderno, dove per politica si intende un più o meno consapevole concorso di tutti i gruppi sociali alla realizzazione di certi scopi terreni, in contrasto con una fatalistica accettazione degli eventi o con un intervento provvidenziale»[8]. Il secondo momento è costituito dall'idea liberale-umanitaria come si sviluppa tra la seconda metà del Settecento e la prima metà dell'Ottocento. Facendo leva sul razionalismo illuminista prima e sulle costruzioni sistematiche della filosofia classica tedesca poi, l'ideale borghese della ragione si dipana secondo «la credenza che la realtà si muove verso una sempre maggiore adeguazione al razionale»[9]. Il vertice della storia è costituito ora dall'idea di 'progresso'[10], espressione dell'ascesa delle nuove classi imprenditoriali. L'ideale conservatore costituirebbe invece la terza forma della mentalità utopica, nonostante esso sia «strutturalmente in perfetta armonia con la realtà»[11]. Più correttamente — riconosce lo stesso Mannheim — esso costituisce una sorta di controutopia che «identifica lo spirito con la realtà stessa e conferisce ad ogni evento un immanente, intrinseco valore»[12]. La quarta ed ultima forma descritta è quella social-comunista che sotto la forma del movimento rivoluzionario organizzato si sostituisce «al posto dell'incoerente, instabile esperienza dell'Utopia estatica»[13]. Per imporsi, spiega Mannheim, questa visione del mondo deve prima sconfiggere le forme di utopia chiliastica di Bakunin e quelle dei socialisti utopici perché «solo attraverso l'unione della concretezza storica con un'appassionata visione del futuro era possibile creare una coscienza storica a più dimensioni»[14].

La differenza tra età dell'utopia e età moderna, argomenta Mannheim, è racchiusa nel fatto che in quest'ultima si dà una diversa coscienza storico-sociale per cui, ad esempio, la confutazione di un argomento avviene mostrandone le determinazioni sociali e storiche che ne stanno alla base. In questo modo tutte le idee vengono screditate perché ugualmente soggette al vaglio della critica storica. La proposta culturale di Mannheim, come superamento degli scogli dell'ideologia e di quelli dell'utopia (le cui coincidenze, come abbiamo mostrato, sono notevoli), consiste nel tentativo di elaborare una teoria dell'"intellettuale socialmente indipendente'. Secondo il sociologo tedesco sono maturi i tempi per l'opera di un ceto intellettuale non più legato agli interessi di una classe e neppure orientato verso il regno dello spirito. La scomparsa delle secche culturali provocate dall'ideologia e dall'utopia come anche il mescolamento dei rapporti sociali e delle classi tradizionali, favorirebbe la costituzione di uno strato sociale che si sostiene solo sulle proprie forze, operando da contrappeso alla scomparsa completa delle tensioni sociali. Insomma la scomparsa dell'utopia va di pari passo alla crescente chiarificazione dei processi che regolano la formazione dell'individuo e dei legami tra la conoscenza e l'esistenza. Il ruolo dell'intellettuale è racchiuso all'interno di questa visione, nel tentativo di chiarifica-

«La dualità propria dei millenarismi o dei nuovi culti è quasi sempre di tipo regressivo»

4. Troeltsch E., *Dottrina sociale delle chiese e dei gruppi cristiani*, Firenze 1949.
5. Mannheim K., *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1957.
6. *Ivi*, p. 224.
7. *Ibidem*.
8. *Ivi*, p. 231.
9. *Ivi*, p. 240.
10. Per una discussione cf Sasso G., *Tramonto di un mito*, Il Mulino, Bologna 1984, ma anche Bury J., *Storia dell'idea di progresso*, Feltrinelli, Milano 1979.
11. Mannheim K., *op. cit.*, p. 246.
12. *Ivi*, p. 252.
13. *Ivi*, p. 259.
14. *Ivi*, p. 261.

l'idea millenarista

e e razionalizzare i rapporti tra i sin-
:oli e la società in direzione appunto
li uno sviluppo logico e razionale che
ıon abbia fughe in avanti utopiche.
.a proposta di Mannheim certo non
ıa avuto seguito dal punto di vista so-
iale e culturale. Tuttavia ha avuto il
:regio di porre in essere, da parte di
.no studioso di formazione non stret-
amente marxista, una connessione
ra lo studio delle forme utopiche e le
ɔrme delle società e delle loro trasfor-
ıazioni.
Nella cristianità medioevale dunque
ɜ uniche utopie possibili si configura-
ano come attese chiliastiche da par-
ɜ di movimenti che, istituzionali o ex-
:aistituzionali che fossero, avevano
n comune referente religioso. In se-
uito il progressivo distacco della so-
ietà e della cultura dagli ideali e dalle
nalità strettamente religiose produ-
e le utopie laiche delle società prein-
ustriali. Riferendoci alla distinzione
oncettuale e terminologica che ab-
iamo introdotto, possiamo schema-
zzare dicendo che le forme utopiche
i tipo religioso sono propriamente
ei chiliasmi mentre le forme laiche si
aratterizzano piuttosto come utopie:
ıfatti le prime proiettano l'aspirazio-
e ideale nel tempo (la venuta del
ɔmpimento dei tempi o della storia);
ɜ seconde proiettano tali aspirazioni
ello spazio (la costruzione di una so-
ietà 'migliore' in un luogo determina-
ɔ, dall'isola di utopia alle comunità
ei socialisti utopici).

. **Un altro studioso** che si è occupa-
ɔ a lungo e più recentemente dello
:udio dell'utopia è il filosofo e teologo
:alo Mancini, che distingue quattro
pi di utopie[15]. La prima è 'l'utopia
ɔn realistica'[16], quella che evidenzia
ı fuga dalla realtà più che il legame
ɔn essa. La seconda è l'utopia chilia-
:ica, dove «il legame con la realtà è
ɔpravanzato da una tensione verso un *pleroma* per la cui realizzazione non esistono le reali condizioni storiche e si presenta come una fuga millenaristica»[17]. Abbiamo poi l'utopia concreta, dove il polo di riferimento si impone non meccanicisticamente ma attraverso la lotta e la possibilità umana e infine, quale ultima forma, l'utopia di tipo ideologico «perché un'ideologia diventa utopica quando intende garantire una prospettiva di rivoluzione e di potere alle classi sociologicamente in fuga verso il riscatto»[18].
Per quanto attiene alle evidenti differenze tra i due tipi di analisi prospettate, è per il momento sufficiente dire che mentre Mannheim appare più legato a riferimenti storico-sociali, Mancini si preoccupa piuttosto di inserire all'interno della più generale impostazione utopica le varianti millenaristiche. In questo modo si chiarisce un'importante distinzione a proposito delle forme utopiche. In precedenza abbiamo osservato che il millenarismo dell'epoca medioevale è fondamentalmente religioso mentre per l'epoca moderna si può parlare di utopie 'laiche' (per esempio il marxismo) ma non di millenarismi laici in quanto la visione catastrofica o profetica della fine dei tempi è una caratteristica della visione religiosa del mondo[19].

Italo Mancini

La situazione contemporanea presenta invece un ritorno al millenarismo ovvero alle forme religiose di un catastrofismo che si presenta non tanto come profetica fine dei tempi ma fine a se stesso o come 'giusta punizione' per la pretesa di conoscenza dell'uomo, giudicata eccessiva. È significativo a questo proposito che il filosofo Max Horkheimer nel 1944 potesse scrivere: «Oggi vi è una diffusa tendenza a rimettere in giro vecchie teorie della ragione oggettiva al fine di dare un qualche fondamento filosofico alla gerarchia, in via di rapida disintegrazione, dei valori generalmente accettati. Insieme a sistemi di cura dello spirito pseudo-religiosi o semiscientifici, allo spiritualismo, all'astrologia, a versioni per il popolo di antiche filosofie come lo yoga, il buddhismo e il misticismo, e ad adattamenti popolari di filosofie classiche oggettivistiche, si raccomandano per l'uso moderno anche le ontologie medioevali. (...) Le filosofie dell'assoluto vengono offerte come un ottimo strumento per salvarci dal caos»[20].
L'epoca contemporanea è vissuta come fine delle certezze offerte dalle prospettive fondanti a carattere metafisico. Il declino dei *'grands récits'* di cui parla Lyotard[21] è parte di un processo culturale di dissoluzione del soggetto che inizia dalla pluralità dei comportamenti e dal politeismo culturale.
Nelle epoche storiche di cui ci siamo occupati in queste pagine era presente e vivo il riferimento, nella vita quotidiana, ad un polo oggettivo, un ideale, un criterio di riferimento e di spiegazione del mondo, riassunto nella visione religiosa di esso. L'aforisma nietzschiano 'Dio è morto'[22] segna invece il limite culturale e storico a partire dal quale inizia una nuova consapevolezza dell'agire dell'uomo nella storia, dove finisce il riferimento ai valori oggettivi e dove tramonta il significato univoco dell'Essere. In linea

15. Mancini I., *Teologia Ideologia Utopia*, Queriniana, Brescia 1974.
16. *Ivi*, p. 469.
17. *Ibidem*.
18. *Ibidem*.
19. Anche l'utopia laica può avere punti di contatto con la religione, quando non ne risente fortemente gli influssi. Cf Pellicani L., *I rivoluzionari di professione*, Vallecchi, Firenze 1975.
20. Horkheimer M., *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969, p. 58.
21. Lyotard J.F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981.
22. Nietzsche F., *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1979, af. 125.

Quando il sacro viene strumentalizzato

l prof. Leonardo Ancona, direttore della pecializzazione in Psicologia e Psichiaria alla facoltà di Medicina dell'Universià Cattolica di Roma, è il primo cattolico ntrato a far parte della Società Psicoanatica Italiana. Al prof. Ancona, ascoltato onsultore di alcuni organismi vaticani, bbiamo chiesto un parere circa il millearismo che circola nella società.

D. Il filosofo tedesco Max Horkheimer nel 1944 parlava dei suoi tempi come di un'epoca di rinascita di pratiche magiche e di continuo ricorso all'esoterismo e all'occultismo. Quarant'anni dopo, secondo lei, questa diagnosi è ancora valida?

R. *La società odierna, a mio modo di vedere, esce da un bagno di razionalità esasperata di cui l'umanità è stanca, come è stanca di progetti disegnati secondo una logica attenta soltanto al contingente e quindi si apre in maniera quasi spontanea al trascendente. Quando è educata, l'apertura al trascendente diventa religiosità, mentre quando non è educata diventa questo misticismo di chi si interessa a tutto ciò che è paralogica, parapsicologia, misteriosofia, approdando a fatti di carattere spirituale o similspirituale.*

D. Secondo alcuni l'attuale frammentazione sociale e culturale favorirebbe la nascita di idee di sapore gnostico, di contrapposizione netta tra bene e male all'interno della quale porre la ricerca di identità che nella frammentazione non si può trovare.

R. *Siamo in un'epoca molto diversa rispetto alla gnosi antica. In quei tempi il proliferare di sètte evidenziava la carente identità personale dei singoli che per correttivo ricorrevano alla gnosi: l'uomo non si era ancora unificato, come avverrà nel XII e XIII secolo della nostra èra con le grandi manifestazioni culturali dell'epoca, dalla* Summa *teologica alla* Divina Commedia. *È poi vero che dopo è iniziato il lento decadimento dell'individualità e comunque il proliferare odierno di nuove iniziative ha alla base quella piattaforma di identità e individualità saldatasi allora, che quindi non è necessariamente bisognosa di gnosi.*

D. Ma chi segue le sètte o crede nelle apparizioni della Madonna quale ricerca di senso esprime?

R. *È seguace di sètte la gente che non è culturalmente cresciuta: il pluralismo è una cosa buona quando diventa comunicazione mentre è una cosa cattiva quando diventa frammentazione e la gente non educata si frammenta proprio nelle sètte. Tuttavia, secondo me oggi l'umanità è più educata di una volta e sa affrontare situazioni più pericolose dal punto di vista della propria identità, superandone i rischi. Molte persone che non sono educate, invece, si perdono, come succede per coloro che seguono le apparizioni costituendosi come sètte.*

D. Non c'è un'utilizzazione strumentale di questi fatti allo scopo di condannare a priori la società moderna perché miscredente, ma in realtà celando la paura del confronto con il mondo moderno?

R. *Come ho già detto, credo vi siano aspetti buoni in tutte le cose: ecco la differenza con il passato e l'impossibilità odierna di distinguere nettamente tra bene e male. Sicuramente ci sono degli aspetti riparatori e buoni nella gente di cui stiamo parlando, però neppure possiamo dire che la chiesa si riduce a questi aspetti riparatori. Non possiamo neppure anticipare una decisione, che su tali eventi appartiene ad un organo che è costituito proprio per decidere in materia.*

f.m.

on questa interpretazione il filosofo ianni Vattimo può parlare di 'ontoogia del declino', espressione con la uale si allude «a una concezione del'essere che si modella non sull'oggetività immobile degli oggetti della cienza (e anche, non dimentichiamoo, delle merci sottratte al circuito del'uso e immobilizzate come puri valori i scambio), ma sulla vita, che è gioco 'interpretazione, crescita e mortalià, storia (senza alcuna confusione on dogmatismi storicisti)»[23]. Il penero dunque — è questa la novità dela nostra epoca — diventa ermeneutia, gioco serissimo delle interpretazioi. Pensare vuol dire rielaborare, inerpretare, riaggregare nuovi significati, escludendo ogni prospettiva fonazionale immobile e metafisica.

a ricerca di senso si compie all'interio di un quadro di riferimento instabie, soggetto a modificazioni e ripensaenti dove il criterio di riferimento e i valore non è più universalmente vaido ma si riferisce a gruppi di soggetti i volta in volta diversi che cercano ggregazioni in continua evoluzione.

A livello ecclesiale ciò ha determinato un sempre maggiore ricorso all'affermazione del primato della scelta e della coscienza singola, dando vita a dei fenomeni che alcuni commentatori non hanno esitato a definire di 'protestantizzazione' per significare il venir meno del riferimento vincolante all'oggettivo in favore dell'accoglienza di una soggettività che trova spazio nel riferimento alla coscienza. Anche l'attuale situazione di politeismo culturale ha questa matrice.

La connessione di questi fenomeni complessi con il tema che stiamo trattando si chiarisce nel pensare che il venir meno delle mète collettive non annulla il bisogno di esse. Il millenarismo contemporaneo nasce dunque da questa matrice collocandosi non ai margini ma nel punto focale della modernità per cui proprio dal venir meno delle mète collettive emerge con prepotenza il bisogno di esse. È, in altre parole, l'origine socio-psicologica del successo delle sètte religiose e dei millenarismi ad esse legati e che trovano spazio nel bisogno di sicurezza, nell'indicazione di nuove finalità collettive, in nuove forme che riproducono, aggiornandolo, il confronto bene-male dando ai singoli la certezza di stare dalla parte del bene. Non a caso i fenomeni millenaristi (dalle religioni storiche alle sètte fino all'occultismo) semplificano la realtà riducendola alla semplice opposizione di bene-male e riprendendo così temi cari alla gnosi e al manicheismo dell'antichità. Temi riaggiornati perché in questo caso il male è l'insieme della civiltà contemporanea e non, come nella gnosi, un principio o un'entità metafisica o comunque ultraterrena.

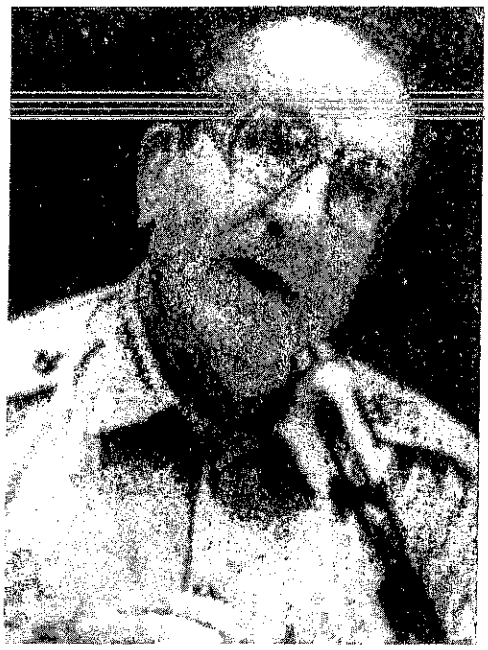
Intendiamoci, anche il pensiero ideologico, delle grandi costruzioni teoriche del secolo scorso, è gnostico in questo senso e cioè divide il mondo in due parti contrapposte tra loro senza possibilità di intesa se non la distruzione dell'una da parte dell'altra. «Il

23. Vattimo G., *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 25.

l'idea millenarista

ensiero ideologico — scrive a questo roposito Battista Mondin — possie- e come tratto qualificante il *millena- ismo*. Scientista nel punto di parten- a, l'ideologia si presenta sempre con retese escatologiche nel punto di ar- ivo: con le armi della scienza, della ri- oluzione, della lotta di classe, della ecnologia ecc. Essa pretende di sgo- inare tutti i mali che affliggono l'u- anità e di riportarla in un prossimo ituro dentro le soglie del paradiso errestre, della patria beata, della ter- a promessa. Il paradiso secolare si rova annunciato nell'ideologia come n libro sacro»[24], un libro sacro «sen- a sacralità, che però esige dai suoi roseliti un'adesione altrettanto fer- ea quanto quella richiesta da un te- o rivelato da Dio. Conoscenza salvi- ca — o, più esattamente, con la prete- a di esser tale — l'ideologia appare ome una nuova gnosi, con la quale uomo contemporaneo sostituisce la de perduta nel labirinto intellettua- e vitale dei tempi moderni»[25].

Nell'attuale epoca postideolo- ica dal punto di vista culturale, post- ristiana dal punto di vista religio- »[26], postindustriale dal punto di vi- a economico, assistiamo continua- ente alla rinascita di forme chilia- iche. Apparentemente licenziato, il sogno di sicurezza rientra prepoten- attraverso una diversa gestione del acro. Harvey Cox, il teorico della se- olarizzazione, notava che «quando uomo cambia i suoi strumenti e le e tecniche, i suoi modi di produrre e distribuire i beni della vita, egli mu- anche i suoi dèi»[27]. Come sono cam- ati i nostri dèi? L'accentuato svilup- dei nuovi movimenti religiosi (le tte e gli influssi dall'Oriente), la ri- esa di eventi millenaristi tipici della adizione cattolica (le apparizioni) nno della sfera del sacro l'oggetto di a speranza e di un'attesa che il 'fal- limento' delle ideologie laiche alimenta di nuovo perché a loro volta le ideologie non risolvono l'ansia di significato ma la spostano su un altro significato. I millenarismi attuali nascono a questo punto, nella perdurante incapacità a superare il pensiero duale che costituisce tutta la tradizione metafisica in cui siamo inseriti. Difatti, parlando della dissoluzione del soggetto, abbiamo sottolineato la caratteristica del riferimento ad altro e cioè della dialettica soggetto-oggetto: il primo termine ha senso soltanto in riferimento ad un referente di valore più generale. Il pensiero millenarista o utopico in generale è dunque radicalmente dualista e riproduce l'opposizione soggetto-oggetto, intesa come punto di partenza e mèta finale. Nella misura in cui la società si evolve e diventa complessa tale dicotomia non funziona più. Non a caso la dualità propria dei millenarismi o dei nuovi culti è sempre di tipo regressivo perché incapace a capire la trasformazione e le sfide di aggiornamento che esse pongono alla formazione e alla cultura. Secondo questa interpretazione il millenarismo attuale è una fuga all'indietro mascherata da un guardare in avanti. È cioè, in apparenza, una indicazione profetica ma in realtà nasconde la paura del confronto con il contemporaneo perché quest'ultimo si presenta diversificato, complesso, in continua modificazione, insomma irriducibile ad una catalogazione precisa. Dal punto di vista religioso bisogna notare che «dal funesto pessimismo apocalittico, che faceva da maschera all'accidia storica, si è passati con coraggio nell'era della cultura post-industriale, senza però un'adeguata percezione né dello stato di crisi in cui tale cultura si trovava né del compito specifico della fede, che non è di legittimare con motivi teologali l'umanesimo dominante ma di sottoporlo al giudizio che scaturisce dalla parola di Dio, ultimo e inestinguibile centro focale della coscienza cristiana»[28]. Il contemporaneo reca dunque con sé una sfida per il cristianesimo e il millenarismo è a sua volta un segno della presenza di questa sfida, un segno della profezia cui si deve aggiungere la concretezza storica, senza la quale risulta difficile un confronto attento e credibile. D'altra parte, come ci pare di aver dimostrato, apocalittica e profezia sono due dimensioni profondamente diverse: la prima di esse ha caratterizzato la storia dell'uomo, accompagnandolo nelle più diverse epoche storiche, senza rappresentare



Ernesto Balducci

però un motivo di crescita per la coscienza ma solo un tentativo di fermare con la paura il cambiamento. Ben diversamente, il ruolo della profezia è l'apertura, l'oltrepassamento della soglia, lo 'sfondamento' dei limiti. Come immaginare dunque un cristianesimo per il terzo millennio?
Secondo l'analisi svolta a questo proposito da padre Ernesto Balducci sono due i presupposti che nel futuro dovranno caratterizzare la fede di tutti i cristiani. Il primo è che il credente dovrà vivere la propria fede essendo inserito nel mondo e nella storia, «senza possibili zone di immunità»[29] e consapevole che il cristianesimo apocalittico «immagina e annuncia la fine del mondo soltanto perché finisce inesorabilmente un certo mondo, quello appunto in cui le chiese esercitavano un dominio sicuro sulle coscienze»[30]. La seconda caratteristica della fede del terzo millennio, secondo questa lettura, sarà nel suo riscoprirsi come principio vitale: «collocandosi, in ragione

24. Mondin B., *Col tramonto delle ideologie la fine di nuove promesse*, in: *L'osservatore romano*, 5 ottobre 1985, p. 3.
25. Citato in B. Mondin, *cit.*
26. Si vedano a questo proposito le relazioni dei lavori del Simposio dei vescovi europei sul tema della secolarizzazione (Roma, 7-11 ottobre 1985) e i servizi ad esso dedicati dall'agenzia stampa *Adista* nn. 3347 del 21 ottobre 1985, e da *il regno-doc.* 19/85 e *il regno-att.* 20/85.
27. Cox H., *La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968, p. 9.
28. Balducci E., *Il terzo millennio*, Bompiani, Milano 1981, p. 154.
29. *Ivi*, p. 130.
30. *Ibidem.*

ella propria natura, al di fuori delle lanimetrie culturali, le sovrasta tut-, in quanto estrema istanza critica, ostringendole alla loro relatività e prendole a quelle attese dell'uomo he scavalcano ogni orizzonte fini-»[31], spodestando la pretesa dell'at-ggiamento apocalittico e di quello leologico di esprimere adeguata-ente la fede.

a proposta di Balducci è consona al-esigenze di una fede che si esprime ttraverso le forme messianico-profe-che piuttosto che temporali o apoca-ttiche. È la teologia della spoliazio-e, della *kenosis*, della croce come ommessa e come rischio grande. La rma messianico-profetica — sem-ra suggerirci questa linea di pensie-che ha illustri teologi alle spalle — ostituisce l'essenza della religione el futuro anche perché, grazie al mmovimento culturale dell'ultimo colo di storia, siamo riusciti a vede-in controluce la fede. Provocato dal-cultura, il cristiano si riscopre sulla ontiera dell'umanità a guardare le fide che i tempi pongono al suo credo. Gli apocalittici vedono solo la cal-aia bollente, e dalla sua contempla-one traggono motivo per disinteres-arsi di questo mondo, ormai condan-ato alla fine. Gli ottimisti, che pon-ono fiducia nel processo di crescita el mondo quasi fosse uno svolgimen-naturale, pur paventando l'even-ualità di una tempesta o di una gela-, vedono solo il ramoscello di man-orlo»[32]. La preoccupazione per il ondo, autenticamente vissuta da arte del credente, si pone all'interno i una logica completamente diversa a quella del mondo, di un mondo di ui in fondo anche il millenarismo pocalittico fa parte. Tuttavia la posi-one espressa da Balducci non rap-resenta una 'fuga in avanti' di tipo piritualistico. Nelle intenzioni del-autore la profezia si realizza con gli rumenti della politica intesa come ediazione: tra annuncio profetico e ttese concretissime dell'uomo c'è, de-e esserci, la mediazione della politica he incessantemente richiama, nei oi obiettivi, al divario tra le attese e situazioni. Il Dio del millenarismo è Dio della risposta già pronta anche catastrofica e annientatrice. Il Dio iblico, come sottolinea anche Sergio uinzio, è il Dio della domanda, del-invocazione disperata.

Fabrizio Mastrofini

1. *Ivi*, p. 156.
2. *Ivi*, p. 160.

Il cristianesimo tra cultura e profezia

Il saggio di Rossano, attuale vescovo ausiliare di Roma incaricato della pastorale della cultura, propone una lettura attenta, densa di stimoli fecondi sulle possibili interazioni cui vangelo e cultura possono dar luogo. Le problematiche più attuali, i passaggi cruciali della riflessione contemporanea vengono affrontati con poche scarne battute che pur senza un sistematico apparato scientifico colgono efficacemente nel segno. Le contraddizioni tra culture dominanti e subalterne, la frammentazione dei messaggi, le apparenti contrapposizioni tra pensiero umanistico e scientifico, materiale e spirituale, i rapporti tra diffusori e fruitori di cultura emergono entro un reticolo finemente disegnato che evidenzia limiti e potenzialità della attuale cultura.

Essa non è mai esclusivamente un fatto estetico, un'espressione intellettuale, uno sviluppo di pensiero disancorato dalla storicità degli atteggiamenti e delle scelte dell'uomo. Cultura è umanità, è comprensione, è sentimento, è voce interiore di assoluta dignità, è un paradigma senza il quale nessun messaggio può essere trasformante e rivoluzionario per tutti. In questo senso è principio di libertà, educazione, non può essere scisso dalla fede né tantomeno lo si può considerare alternativo o semplicemente accessorio e subalterno.

Le parole di mons. Rossano cadono con lapidaria semplicità su temi delicati senza mai voler asservire la cultura alla fede. È un rapporto sinergico quello che viene costruito, passo dopo passo, dove elemento centrale risulta l'uomo con il suo patrimonio etico insopprimibile. Il vangelo si accosta con estremo rispetto alla cultura, non si pone in situazione egemonica, non pretende di esserne esclusivo interprete, agisce per linee interne offrendo una chiave interpretativa di tipo etico-spirituale, incentrata essenzialmente sull'attenzione e la disponibilità verso gli altri modelli storici di ricerca. L'elemento di ampio respiro che nobilita il saggio di Rossano è insito in questa accorta partecipazione del vangelo alla vita intellettuale e sociale dell'uomo. È una dimensione di attenzione e di stimolo aliena da sbavature, perseguita con coerenza, nella logica più matura di un messaggio in grado di trasformare l'umanità dall'interno.

Il libro di Rossano si offre come un semplice spunto per ripensare in modo sistematico all'uso e abuso che si opera attualmente della cultura. Chiama in causa in modo diretto i cristiani come soggetti attivi e propositivi, impone una riflessione giocata essenzialmente sull'incontro tra vangelo e forme culturali (Ubaldo Pacella).

Piero Rossano, *Vangelo e cultura*, ed. Paoline, Roma 1985, pp. 80, L. 4.500.

A dieci anni dalla sua prima edizione, Il Quinto Evangelio *di Mario Pomilio mantiene la sua originalità letteraria e problematica; e la singolare vena poetica-filogica-teologica del suo autore ha trovato nel più recente* Natale del 1833 *approfondimenti che riverberano luce anche sul precedente romanzo: volentieri e con curiosità ci lasciamo così accompagnare attraverso il pensiero di Pomilio dal saggio di Maria Marchi e Carla Menotti, corredato da una adeguata bibliografia e arricchita da una intervista con lo scrittore.*

Il cristianesimo come profezia è una chiave di lettura che introduce a buona parte dell'opera pomiliana: il saggio, strutturato in tre parti, dedica la prima alla definizione del cristianesimo come profezia, percorrendo largamente gli Scritti cristiani, *una raccolta apparsa nel 1979; la seconda a riconoscere in questa interpretazione del cristianesimo la forza ispiratrice del* Quinto Evangelio; *la terza a individuare nel romanzo, e precisamente nel suo ultimo capitolo, i risultati delle premesse.*

Così illuminato, Il Quinto Evangelio *appare «prima che un romanzo un'esperienza esistenziale dell'Autore», e nelle pagine della narrazione «è difficile distinguere i momenti critici da quelli creativi e da quelli esistenziali» (p. 79). Al lettore che lo avesse meno presente, sarà bene ricordare che* Il Quinto Evangelio *è una complessa ricerca di un testo sconosciuto ma testimoniato in minimi frammenti da moltissime fonti senza che sia mai possibile ricostruirlo per intero.*

E come il complesso dei testi scritturistici non può essere ricondotto a un unico genere letterario, così questo quinto evangelio, metafora degli evangeli, apocrifo per eccellenza, è una raccolta di diversi generi letterari come realmente reperiti in una ricerca a cui si è mossi da irresistibile passione e di cui non si conoscono né le successive tappe né la meta.

Ma il Pomilio riletto dalla Marchi e dalla Menotti investirà largamente la problematica dei nostri giovani ai quali non si ripeterà mai a sufficienza che la verità, che la fede devono essere ricerca, e ancora che l'essenza del cristianesimo non sarà mai teologia e dottrina, ma rapporto sempre da cercare tra fede e amore. «Cristo - scrive Pomilio - non è venuto a fondare una legge, ma un modo d'essere in tensione nei confronti di qualsiasi legge» e di qualsiasi realizzazione storica. Operare la provocazione della fede alla storia portando nella storia il tentativo, sempre originale, di realizzare gli assoluti evangelici - onestà, rettitudine, responsabilità, amore - è esattamente cogliere il cristianesimo come profezia (Ugo Basso).

Maria Marchi - Carla Menotti, *Il cristianesimo come profezia di Mario Pomilio*, Las, p.za Ateneo Salesiano 1, Roma 1984, pp. 178, L. 10.500.

Res 15 maggio 1986

EMERGENZE DELLA CULTURA CONTEMPORANEA

La secolarizzazione: aspetti nuovi e nuove sfide

di Fabrizio Mastrofini

A prima vista l'Occidente appare essere il continente della secolarizzazione realizzata, del progressivo inarrestabile allontanamento dalla pratica e dalla vita religiosa, della «scristianizzazione» sottile, del dominio di un'etica e di valori profondamente anticristiani. In una visione a tinte fosche la religione appare lontana dalla vita dell'uomo; il riferimento al «totalmente altro» è sentito nei termini di una costrizione intollerabile per l'illimitata libertà d'azione dell'individuo. È questa l'estrema sintesi della visione negativa sulla condizione del fatto religioso in Occidente, da cui deriva una condanna di tutti i movimenti storici e culturali che dall'Illuminismo in poi non avrebbero che portato l'uomo occidentale verso la negazione del trascendente.

Ma possiamo anche porci da un punto di vista diverso e descrivere altrimenti le modificazioni che hanno riguardato la cultura e il rapporto con la religione, disegnando una doppia elica. Dal punto di vista storico-culturale il riferimento d'obbligo corre all'Illuminismo e al suo tentativo di portare l'uomo al di fuori dello 'stato di minorità' sociale, culturale, politico ed economico. Nascono da qui le grandi ideologie ottocentesche che ancora ci fanno discutere con il retaggio delle idee di libertà, progresso, sinistra, potere, emancipazione, ragione. La secolarizzazione — termine riassuntivamente ampio rispetto ad un tale fenomeno e che ci porta a tempi recentissimi — consiste, a partire dall'idea di un'emancipazione globale, nel movimento per cui l'uomo distoglie la propria attenzione dall'al di là per concentrarla su questo mondo e su questa epoca storica. La società secolarizzata si sa di fatto sciolta da ogni vincolo religioso, vuole eliminare la credenza in qualunque essere soprannaturale. L'altro aspetto della doppia elica è determinato — in una prospettiva più ampia — dall'inizio del processo di autodeterminazione dei popoli, dai tentativi di porre fine allo 'stato di minorità' dal punto di vista delle Chiese e dei paesi terzi. Ha termine la versione occidentale della cultura e del sapere; iniziano i tentativi di reinserire e rielaborare le esperienze e le tradizioni esportate dall'Occidente all'interno della mentalità e della specificità culturale di ognuno dei popoli che viene a contatto con il Primo Mondo.

La teoria della secolarizzazione mostra la corda

Tuttavia — per proseguire nell'analogia — la doppia elica possiede una terza dimensione, di spessore piuttosto inedito: la necessità di riesprimere in Occidente il significato delle categorie della 'tradizione'. È esattamente quello che si intende, in ambito ecclesiale, quando si afferma che i paesi europei sono diventati essi stessi 'terra di missione'.

All'interno di questa prospettiva vogliamo collocare una riflessione che colga con maggiore precisione i termini di una analisi dell'atteggiamento e della considerazione della Chiesa verso il mondo moderno. Non a caso abbiamo parlato di 'secolarizzazione' o di 'illuminismo': sono i poli di una visione negativa per la quale il mondo moderno secolarizzato diventa 'ateo' per definizione e quindi condannabile *in toto*. Pur senza aderire ad una siffatta sbrigativa visione, è il caso di spiegare che la teoria della secolarizzazione mostra comunque la corda: assistiamo piuttosto alla rinascita di interesse verso il sacro, anche se a volte sapientemente veicolato dai mass-media. Quale rapporto dunque tra Chiesa e mondo? Una prima risposta alla domanda può venire da un'analisi dei due più recenti eventi ecclesiali del 1985: il Simposio dei vescovi europei sulla secolarizzazione (Roma, 7-11 ottobre 1985) e il Sinodo straordinario dei vescovi sul Concilio Vaticano II (25 novembre-8 dicembre 1985). Sono i due maggiori avvenimenti che hanno

inoltre permesso di aggiornare la visione e il ruolo della Chiesa nel suo contatto e nel suo cammino attraverso la storia degli uomini.
Eppure, a ben guardare, il principio in base al quale acquista significato l'interrogativo e l'analisi dei vescovi era già stato espresso dal teorico della secolarizzazione. Harvey Cox afferma all'inizio del suo libro *La città secolare* il principio secondo il quale al cambiare della società cambia pure la religione. La secolarizzazione non è così irreversibile e neppure unidirezionale: come tutti i fenomeni storici ha un proprio ambito ben diverso dalle semplicistiche affermazioni di irrevocabilità o di intransigenza storica. Va poi distinta dal secolarismo: quella è la positiva autonomia del temporale dallo spirituale (proprio una delle conquiste culturali che ha segnato il passaggio all'epoca moderna), questo consiste nel dedurre un rifiuto preconcetto, radicale e arbitrario di tutto ciò che si configura sotto la costellazione del religioso, anche se la apparente lontananza dell'uomo occidentale dai riferimenti istituzionali e valoriali tipicamente espressi dalla Chiesa non significa che la religione sia stata 'debellata'.

Modernità, nuova ideologia?

Il fatto che si parla di secolarizzazione, di secolarismo, di laicismo o di laicizzazione, indica che ci si vuole comunque riferire ad un fenomeno quale la progressiva invasione della razionalizzazione della vita naturale e sociale. Un fenomeno che non è nuovo ed è caratteristico, a più riprese, dello sviluppo delle società europee degli ultimi tre secoli. Ma soltanto nei nostri anni, e proprio a partire dalle trasformazioni tecniche e scientifiche dal dopoguerra in poi, ha assunto un peso specifico ed una valenza non soltanto strettamente culturale ma sociale e politica in senso ampio, 'imponendo' alcuni radicali cambiamenti di mentalità e di vita nell'uomo comune. Lo sviluppo scientifico, secondo il padre Paul Valadier, direttore della rivista dei gesuiti francesi *Etudes*, e il crescente peso della sperimentazione e del razionalismo, costituiscono lo specifico della nostra società. Un tale processo entra in conflitto con le manifestazioni religiose, in quanto la ragione strumentale giudica con sufficienza le istanze religiose, convinta com'è di riuscire a trovare tutte le risposte ai misteri e ai problemi che circondano l'uomo e le condizioni di vita.

La modernità assume come propria caratteristica il venir meno dei grandi riferimenti simbolici perché sono vissuti come resti di concezioni di vita premoderne, di superstizioni, risalenti ad un'epoca prescientifica. «Se cerchiamo la 'specificità' dell'Europa — spiega padre Valadier — potrebbe trovarsi proprio là: nella disponibilità (o tendenza) di questa civiltà a ritornare su se stessa, a non ritenere nulla di acquisito (definitivamente), ad avventurarsi in nuovi luoghi e nuovi spazi, a portare senza sosta innovazioni ovunque». Fiducia nelle scienze e diffidenza verso le istituzioni 'immutabili' convivono insieme. Il senso è ricercato all'interno dell'individuo (proprio come individuo) eliminando ogni riferimento ulteriore. Non più secolarizzazione, dunque, ma 'ideologia della modernità'.
La religione non ha più l'egemonia tra le spiegazioni del mondo e del senso dell'esistenza; si preferisce affidarsi alla scienza che tuttavia a lungo andare non esaurisce il bisogno della risposta alla domanda di senso. Infatti la scienza, a sua volta, corre il rischio di trasformarsi in tecnocrazia, mostrando il limite di un sapere che non è più 'cultura' nel senso di 'formazione dello spirito' e che non risolve, se non parzialmente, lo stesso bisogno di significato. Ne consegue che se la religione è criticata, contestata, in ogni caso minacciata di perdere una posizione di gestione principale o esclusiva del sociale, essa può sussistere nelle sue forme più tradizionali in coloro che assumono atteggiamenti difensivi nei confronti della modernità. O, al contrario, nella partecipazione a forme mascherate di 'religione', veri e propri surrogati quali forme di adesione a religioni secolari (dall'esasperazione dell'appartenenza a movimenti e partiti, alle mète proposte dalla pubblicità ecc.).

Il religioso in ribasso, il sacro in rialzo

Se dal punto di vista quantitativo la partecipazione dei cattolici ai riti è mediamente in ribasso in tutti i paesi europei, ciò non vuol dire essere in presenza di fenomeni di disaffezione e distacco religioso. Anzi la ricerca del 'sacro' è sempre forte, soltanto si esprime in forme mascherate, che analisi di sociologia quantitativa non riescono a cogliere perché troppo abituate a considerare inscindibile il rapporto tra la pratica religiosa e il riferimento all'istituzione. «Studi sociologici — sostiene a questo proposito padre Valadier — hanno dimostrato che se la pratica religiosa diminuisce generalmente e progressivamente nella maggior parte dei paesi dell'Europa occidentale, questo cambiamento deriva da una modificazione qualitativa del rapporto con il cattolicesimo e non necessariamente da un disinteresse per la religione o per un suo deliberato rifiuto. Molti nostri contemporanei — prosegue il gesuita — non ritengono o non credono più che la pratica sia un segno distintivo o doveroso di adesione al cristianesimo. Si può dire che essi sbagliano, ma è un dato di fatto che nonostante essi non pratichino più o

modernità nuova sfida

molto poco, continuano a dirsi cristiani o a dare il loro assenso alle più importanti affermazioni della fede (e o della morale cristiana) o ad alcune di esse».
Da questa analisi emerge la possibilità di avere un largo ventaglio di rapporti con la religione cristiana e una pluralità di atteggiamenti soggettivi e di attese verso la Chiesa. La struttura della modernità frammenta i comportamenti, disomogeneizzandoli, e ad una lettura superficiale questo fenomeno corre il rischio di essere giudicato sbrigativamente nei termini di 'indifferentismo' religioso, 'secolarismo' o altro. Invece la situazione dell'Europa appare ben diversa: il riferimento al sacro è fondamentalmente mascherato; la richiesta di significato è di tipo extraistituzionale. Se l'appartenenza alla Chiesa non è vincolante, ciò non significa vivere nell'indifferentismo religioso. Tutt'altro, solo che la domanda si muove su altri sotterranei canali.
Qual è allora il compito della Chiesa? Se è vero che nessuno è naturalmente cristiano, ciò può significare che l'apertura ad una appartenenza cattolica può delinearsi attraverso strade ed esperienze diverse da quelle definite nel passato. Il rischio è di strumentalizzare la domanda di certezze, piegandola alle esigenze di un'istituzione che preferisca percorrere le strade dell'autorità e dell'adesione alla tradizione piuttosto che impegnarsi in un confronto attento e dialogante.
«Il confronto con le contestazioni di ogni genere — seguiamo ancora il discorso di padre Valadier — o semplicemente la difficoltà di vivere la vita cristiana in una società complessa, possono motivare altre richieste da parte di una ricerca orientata alla comprensione della fede: costoro cercano meno una pratica tradizionale o una comunità fraterna quanto piuttosto l'approfondimento della loro fede. Per ognuna di queste categorie il punto essenziale per cui passa la loro adesione religiosa non è uguale».
Il problema è rinviato alla Chiesa: come fare ad accogliere e a rispondere a queste istanze? La sfida che l'Europa rappresenta e pone per la Chiesa è completamente racchiusa in questo fascio di problemi, se cioè la Chiesa preferirà rinchiudersi all'interno della rigida e normativa affermazione della propria identità e dei criteri di appartenenza oppure se aderirà all'accoglienza dei diversi modi di essere e di dirsi cristiani. In questo secondo binario si intravede una Chiesa che è missionaria proprio in quei paesi in cui la missione sembrava finita da molto tempo perché paesi 'cristiani' e 'cattolici' per definizione. Invece il cosiddetto Primo Mondo, che sta cambiando al ritmo veloce delle trasformazioni tecnologiche e di costume, impone alla Chiesa la riflessione su problemi non tanto etico-dogmatici quanto sulle modalità di appartenenza, sui problemi dell'inculturazione — per usare questa prospettiva — in società postindustriali.

La sfida del «secondo Illuminismo»

Nelle analisi prospettate finora neppure mancano segnali di lucida consapevolezza dei risvolti politici e sociali della situazione segnalata. I valori della società contemporanea, spiega puntualmente a questo proposito il cardinale Danneels, arcivescovo di Bruxelles, cioè le grandi idee di giustizia, libertà, uguaglianza sono state introdotte in Occidente proprio dal cristianesimo. Le 'tossine' di questi ideali le abbiamo davanti a noi quando constatiamo che la libertà si è trasformata in licenza, la giustizia in arbitrio, l'uguaglianza in affermazione egoistica di sé, nella proposta di un modello di uomo prometeico, narcisista, nichilista, comunque preda dell'immanenza. Si coglie dietro queste parole la sfida di un'epoca postindustriale vissuta nell'analisi ecclesiale come se fosse un 'secondo Illuminismo', almeno nel senso dell'espansione di una religiosità relegata al privato, all'individuale, nella copresenza di un riferimento istituzionale che si privatizza e non si traduce in comportamenti collettivi. La soluzione che l'arcivescovo di Bruxelles prospetta attiene al recupero dei legami tra fede e cultura. Se i valori dell'Occidente non sono altro che valori cristiani laicizzatisi, è ancora possibile realizzare un passo indietro, restituendo intatta la carica e la valenza profonda del cristianesimo ritornando ad una visione di ampio respiro, ad una metafisica.
Finito il tempo delle scomuniche reciproche — nonostante non manchi qualche segnale contrario — ha più significato il tentativo di individuare, nel 'caos' dei linguaggi misti, le parole che riescono a richiamare nel profondo all'esperienza e alla ricerca di senso che ognuno compie attraverso la società complessa. La via dell'inculturazione per la Chiesa di Occidente si traduce nel tentativo di dare dei significati alla specifica e nuova esperienza che l'uomo compie nella pluralità dei riferimenti, dei linguaggi, delle appartenenze.
Dalle analisi che abbiamo fin qui sviluppato emerge, se non altro, una visione tutto sommato positiva del rapporto della Chiesa con il mondo, una linea di dialogo e analisi puntuale delle trasformazioni della cultura contemporanea e degli influssi che essa ha sul quotidiano. Tuttavia è necessario tener presente che la Chiesa, in quanto realtà complessa, registra al suo interno altre voci autorevoli che levano commenti negativi, vòlti invece a denunciare la completa 'perdita di senso' del mondo e dell'uomo proprio in quanto hanno smarrito il riferimento a Dio. Anche se il tempo delle scomuniche è finito, la Chiesa oscilla tra una visione positiva e una negativa del suo ruolo nel mondo. Del resto, il dibattito ecclesiale italiano sulla scelta religiosa o sulla dicotomia presenza-mediazione è un esempio della persistenza di queste due 'anime'.

Le due anime della tradizione italiana

Quest'ultimo aspetto merita qualche approfondimento. Pur se tendenzialmente le analisi di parte ecclesiale cercano di mettere in luce le sfide che le trasformazioni portano alla fede, persiste una visione negativa del mondo e della cultura.
Ma è un'irriducibile opposizione? Prima di rispondere (a nostro avviso positivamente) ci rifacciamo alla tesi di chi identifica due tipi di religione: 'la religiosità fredda' opposta alla 'religiosità calda'. Ovvero, parafrasando Ernst Bloch, possiamo riferirci all'esistenza di una 'corrente calda' e di una 'corrente fredda' anche nella fede cristiana. La corrente calda sarebbe allora la linea della profezia, della me-

moria protesa in avanti, la pretesa della speranza religiosa di indirizzarsi verso la redenzione politico-materiale, esperienza positiva della politica e riorganizzazione di tutti i sottosistemi (politica, economia, scienze, diritto...) in vista della realizzazione messianica nel quotidiano. La corrente fredda sarebbe invece la 'memoria rivolta all'indietro', la fede intesa come ricerca di sicurezza, ritualità senza passione, seminatrice di fondamentalismo religioso (nel caso estremo delle sètte statunitensi), religione autoritaria, dove i sottosistemi (la politica, l'economia ecc.) sono visti come indipendenti perché la politica si occupa del potere, la scienza della verità, l'economia del denaro, la famiglia dell'amore. I sottosistemi sono indipendenti e impermeabili a qualsiasi riflessione etica e vengono funzionalizzati, ciascuno per sé, per interessi naturali.

Se questa analisi ha validità, coglie alla radice le 'due anime' della fede cristiana, che cercano di volta in volta una composizione. Le due anime sono, da una parte, la profezia (il popolo d'Israele e la sua liberazione; l'"inosservanza' e la 'trasgressività' di Cristo) e dall'altra l'autorità (la Chiesa intesa in senso gerarchico, con il suo corollario di dogmi). Evidentemente sono due visioni di Chiesa storicamente fondate e che cercano di trovare una composizione. Nelle situazioni di ingiustizia sociale (i paesi del Terzo Mondo) emerge la 'corrente calda'; nei paesi che vivono in 'regime di cristianità' (anche se ancora per poco) tende a prevalere la 'corrente fredda'.

La dicotomia — senza che venga esasperata — si riflette ovviamente nell'analisi della situazione culturale contemporanea. Assumere una visione positiva dei cambiamenti, considerarli come altrettante sfide per la prassi e la riflessione dei credenti vuol dire aprirsi alla linea 'profetica' e di ricerca. Condannarli vuol dire invece chiudersi nella più o meno rigida affermazione di alcune certezze intoccabili.

È significativo che in Europa la Chiesa, ai suoi massimi livelli, si stia decisamente indirizzando verso la prima prospettiva, salutando positivamente la fine del 'regime di cristianità' per aprirsi al nuovo.

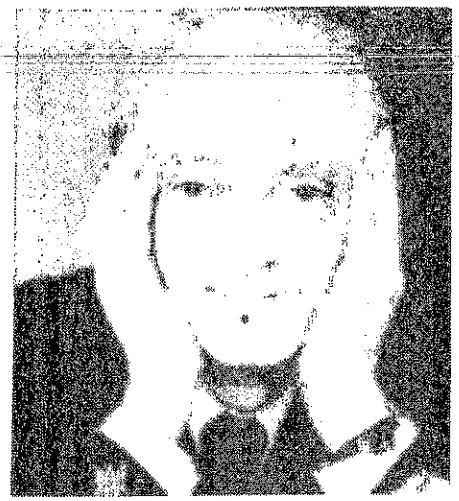
Fabrizio Mastrofini

Chi sono i restauratori?

Cosa bolle nella gran pentola del cattolicesimo? La 'corrente calda' e la 'corrente fredda' in cosa si sostanziano? Una mappa è necessariamente provvisoria. Possiamo mettere nella 'corrente calda' le teologie della liberazione, le esperienze delle giovani Chiese, gli approfondimenti teologici dei problemi relativi all'inculturazione.

La 'corrente fredda' è il fondamentalismo religioso, mons. Lefèbre, la destra cattolica, addirittura certi aspetti del pensiero del card. Ratzinger (si veda il libro-intervista curato da V. Messori). Ma in Italia, chi sono i restauratori? Le associazioni e i gruppi che fanno propria la scelta della 'presenza' dei cattolici nel sociale contrapposta alle associazioni della 'mediazione' e della scelta religiosa. Insomma - per dover essere per forza schematici - da una parte Comunione e liberazione, dall'altra l'Azione cattolica.

Né possono mancare quanti fanno riferimento all'intreccio tra cattolicesimo e marxismo e quanti vi si oppongono con forza. Entrambi però - per quanto possa essere una tesi sorprendente - sono della stessa matrice: la 'corrente fredda'. Vale la pena di riprendere una tesi espressa a questo proposito dal filosofo Lucio Colletti ('Pci: la frazione Berlinguer', in L'Espresso, *29 novembre 1981). Parlando di Franco Rodano (sostenitore all'interno del Pci della linea dell'intreccio e dell'intesa con il mondo cattolico e la possibilità di essere cattolici e comunisti) e di Augusto Del Noce, Colletti non li vede su sponde opposte ma molto vicine, chiamandoli entrambi 'cattolici integralisti' perché*



Augusto Del Noce, sopra, ***e Lucio Colletti;*** in basso ***Franco Rodano (1920-1983)***

per loro «il mondo moderno ha rifiutato la Chiesa e la 'Verità rivelata', perché ha rotto la gerarchia dei valori medioevali che vedeva l'economia soggetta all'etica». Mentre per Del Noce, spiega Colletti, ci si libera del pensiero e della civiltà moderni «mostrando come essi culminino, inevitabilmente, nel marxismo e nel comunismo», per Rodano «bastava rivolgere contro il mondo moderno la critica marxista della borghesia schierandosi col comunismo, perché - abolite le classi (e, con le classi, la prevaricazione dell'economia sull'etica) - il mondo fosse restituito alle verità teologiche della Chiesa e la Chiesa, a sua volta, si riconciliasse col mondo». Dietro queste analisi (su cui si può essere più o meno concordi) resta un dato di fatto: il peso della cultura cattolica in Italia fa continuamente emergere la tentazione e il tentativo, come dice Carlo Augusto Viano, «che quel che altrove si presentava diviso in Italia si potesse unire» (f.m.).

Res 15 giugno 1980

:MERGENZE DELLA CULTURA CONTEMPORANEA

Destra e sinistra, oggi:) del nuovo modo di essere manichei

li Fabrizio Mastrofini

)estra' e 'sinistra' sono concetti di ui si continua a discutere e a darli per efinitivamente tramontati. Eppure algono ancora come riferimenti ge- erali per orientarsi attraverso il ma- e magnum delle trasformazioni col- ettive. Il problema in questo caso na- ce nel momento in cui si tratta di defi- ire esattamente cosa si intenda con lestra' e cosa si intenda con 'sini- tra'. L'impresa è più ardua ancora el nostro caso, perché lo scopo che ci roponiamo è di compiere un viaggio ttraverso la destra cattolica, pianeta nultiforme e ambiguo ancorché sfug- ente ad una catalogazione univoca a ausa dell'intrecciarsi al suo interno i vari riferimenti e percorsi.

l concetto di sinistra è stato dunque enunciato come vetusto e privo di re- erenti concreti[1]. Eguale sorte è stata ssegnata al correlato concetto di de- tra. «Oggi — ha dichiarato Augusto)el Noce — abbiamo una cultura che ien detta di sinistra (o di destra) a se- onda del partito che si dichiara in ualche modo proprietario del termi- ie» e non è possibile distinguere tra ultura di destra e di sinistra perché certi autori vengono rivendicati ora lalla destra ora dalla sinistra. I Futu- isti li mettiamo a destra o a sinistra? l papa Wojtyla da che parte sta? In ltri momenti definizioni come 'cultu- a di destra' e 'cultura di sinistra' pos- ono aver avuto qualche significato.)ggi la cultura si va liberando dalla olitica, non nel senso che diventa politica, ma perché assume la situa- ione presente come oggetto di rifles- ione e si afferma come cultura senza aggettivi»[2]. Di parere opposto uno studioso come Furio Jesi per il quale invece la cultura di destra è «fatta di autorità, di sicurezza mitologica circa le norme del sapere, dell'insegnare, del comandare e dell'obbedire»[3]. In maniera più sfumata, Norberto Bobbio ha tentato una definizione parlando di ideologie egalitarie e ideologie inegalitarie, rifacendosi ad un'impostazione di sapore illuministico per cui sinistra coinciderebbe con un'idea libertaria e destra con l'idea autoritaria[4].

Nella discussione sull'argomento emerge un ulteriore elemento di complessità se vogliamo puntualizzare le differenze tra destra politica e destra religiosa. La chiesa cattolica, come istituzione, è senz'altro riducibile alle categorie descrittive della sociologia e della politica, ma d'altro canto la sua dimensione trascendente la pone nel contempo parzialmente al di fuori di queste schematizzazioni. Inoltre è importante anche valutare una differenza di fondo tra la destra politica e la destra religiosa. Negli ultimi anni si è preferito piuttosto parlare di 'nuova destra'[5] per definire un fenomeno ampio e complesso di ripresa culturale e politica (soprattutto in Francia; per l'Italia è piuttosto un fenomeno culturale) alle cui spalle c'è un'ideologia fortemente antiegalitaria che ricerca le comuni radici mitiche (indoeuropee quindi) dei popoli del continente e combatte il cristianesimo in quanto importatore di un egualitarismo estraneo all'Europa. Insomma la 'nuova destra' è fortemente anticristiana, secondo le affermazioni del suo più importante teorico, il francese Alain De Benoist[6]. Quindi tra destra politica (nella versione di 'nuova destra') e destra religiosa il contrasto teorico è di fondo; nella pratica le posizioni sono più vicine in quanto anche la destra religiosa si avvicina a posizioni antiegalitarie almeno nella misura in cui accentua una visione gerarchica della chiesa e del cristianesimo stesso.

L'opposizione è però radicata all'interno stesso della chiesa, riguarda insomma la sua essenza: la chiesa è infatti fin dall'inizio sospesa tra la sua dimensione profetica e quella istituzionale[7]. Potremmo dire che essendo la chiesa sempre tra *già* e *non ancora*, è in bilico tra fedeltà all'istituzione e fedeltà alla natura profetica. Come istituzione è conservatrice perché de-

1. Per una discussione in proposito si rimanda al volume AA.VV., *Il concetto di sinistra*, Milano, Bompiani, 1982.
2. *Un momento, andiamo a vedere cos'è la sinistra*, intervista ad Augusto Del Noce in *L'Espresso* 24.6.1979, p. 71.
3. *Ricetta, mettere il passato in scatola con tante maiuscole*, intervista a Furio Jesi in *L'Espresso* 24.6.1979, p. 71.
4. Bobbio N., *Per una definizione della destra reazionaria*, in AA.VV., *Nuova destra e cultura reazionaria negli anni Ottanta*, Cuneo, Istituto Storico della Resistenza, 1983, pp. 19-32.
5. Una efficace sintesi del dibattito in merito è stata data da Nanni A., *Identikit della Nuova Destra*, in *Religione e Scuola*, novembre 1983.
6. Si può utilmente consultare De Benoist A., *Les idées à l'endroit*, Paris, Hallier, 1979.
7. Per questo aspetto cf Bahr H.E., *Senza violenza, senza lacrime?* in AA.VV., *Il ruolo sociale della religione*, Brescia, Queriniana, 1977.

sitaria della verità, rivelata per de-
ızione, quindi gerarchicamente
ıbilita. Allo stesso tempo mantiene
dimensione aperta e profetica della
leltà a Dio: il soffio dello Spirito la
stringe, quasi, alla profezia. È in al-
› modo l'opposizione che si ritrova
l percorso della storia umana tra
bbedienza all'autorità e l'obbedien-
alla coscienza, espressa già da So-
:le nel contrasto tra Antigone e Cre-
te. Questo dilemma ritorna con vi-
re nel concilio e negli anni del dopo-
ncilio nelle forme della composizio-
tra autorità e collegialità (non a ca-
la destra cattolica privilegia il ri-
rso al principio di autorità), tra
igione rivolta all'indietro, rassicu-
nte ma conservativa e religione ri-
lta in avanti, scommessa sul futu-
, incentivo al cambiamento, profe-
ı. Storicamente questa opposizione
ı percorso tutta la storia della chie-
: basti ricordare i movimenti utopi-
primo tra tutti il francescanesimo,
e hanno spinto l'istituzione sulla
:ada di una maggiore vicinanza alle
tese di giustizia degli strati più umi-
della popolazione.
ınque intendiamo sottolineare il ca-
ttere di continuità del rapporto dia-
:tico tra destra e sinistra (ruolo del-
stituzione/ruolo della profezia) al-
nterno della chiesa. Una dialettica
.e ha nuovo impulso dal concilio,
›iché questo evento segna la tappa
ıova della consapevolezza della pre-
nza ecclesiale nel mondo nella se-
nda metà del XX secolo, costituendo
›n una rottura ma un difficile ag-
ornamento rispetto alla tradizione.
ncora, prima di esaminare più at-
ntamente le argomentazioni della
:stra cattolica, è importante stabili-
la sua differenza con la destra d'ol-
alpe, segnatamente la corrente le-
vriana, che negli ultimi anni ha spo-
ıto le tesi politiche e dichiaratamen-
anticristiane del Partito nazionali-
a di Le Pen, legame partitico che la
:stra cattolica italiana (a parte gli
ını Sessanta e primi anni Settanta)
›n ha mai avuto totalmente. In se-
›ndo luogo la destra italiana presen-
ı un ampio ventaglio di matrici e di
ıssaggi ideologici, dalle dichiarazio-
i di Evola in appoggio alla cattolici-
ı qualora fosse compatta contro le te-
del *caos* e del materialismo, alle po-
zioni filosofiche di Del Noce, a quel-
di padre Spiazzi fino alle matrici in-
:graliste di movimenti come Comu-
ione e liberazione[8].
a destra religiosa, secondo la catego-
zzazione formale illustrata in aper-
ıra, si definisce a partire dal suo schierarsi deciso dalla parte della dimensione istituzionale della chiesa, dimenticando completamente l'altro polo, quello profetico. Le tematiche della destra religiosa sono dunque quelle del richiamo alla tradizione, al nominalismo (nella convinzione che nominare è *com-prehendere*, cioè possedere una verità una volta per sempre), al rimettere in circolo una visione del mondo basata sull'opposizione obbedienza-divieto. Il tutto coniugato all'interno di una visione fortemente negativa dell'evoluzione del mondo moderno che avrebbe appunto perduto il riferimento alla Tradizione e storicizzato i principi immutabili, tradendoli. L'origine della perdita del senso religioso è individuata nel concilio Vaticano II a partire dal quale si può stabilire uno spartiacque tra il *prima* e il *dopo*: prima del concilio dominava la verità ecclesiale, dopo il concilio si svolge il tradimento. Le argomentazioni sono da illustrare notando anche il tipo di linguaggio usato. L'episcopato è diviso tra 'vescovi liberali' e 'vescovi fedeli alla tradizione'[9]. Questi ultimi relegati ai margini della chiesa; dominano dunque i primi divisi a loro volta in due categorie: chi frena davanti all'evidenza del disastro e chi accelera. Entrambe le categorie sono accomunate dalla visione positiva dell'evento-concilio. Il 'disastro' è rappresentato dalle acquisizioni del Vaticano II, cioè l'ecumenismo, la collegialità episcopale. Il non-disastro consiste nel richiamarsi saldamente all'«intangibile struttura divina della Chiesa».
Il problema della collegialità episcopale è uno dei temi portanti dei tradizionalisti, insieme all'autonomia delle chiese locali. Per costoro infatti questi due principi significano «l'abdicazione del Romano Pontefice ad ogni residua autorità, la legittimazione dell'anarchia episcopale, l'atomizzazione e quindi la disintegrazione della Chiesa»[10].
Altro argomento centrale riguarda il rapporto tra chiesa e mondo, dove la Chiesa è vista cedere alle tendenze moderniste, cioè quelle del dopo-conci-

8. Una ricostruzione puntuale degli intrecci tra destra politica e religione in Italia fino agli anni Settanta è in Tassani G., *La cultura politica della destra cattolica*, Roma, Coines, 1976. È anche utile Di Giacomo M., *Destra 'cattolica'*, Torino, Claudiana, 1979.
9. Cf il foglio scandalistico che si definisce 'antimodernista' *Sì sì, no no* anno XII, n. 1, pag. 2.
10. *Ivi*, p. 3.

Il 'chi è' della destra religiosa

Dalla teologia della liberazione a mons. Lefèbvre il passo è lungo. In mezzo c'è il papa, il cardinale Ratzinger, le associazioni cattoliche, l'Opus Dei oggi tanto alla ribalta delle cronache. Ognuno è un pezzo di conservatorismo religioso, almeno dal punto di vista del conservatorismo stesso. I tradizionalisti a volte criticano il papa perché troppo poco 'antimodernista', ma lo giustificano attribuendo la colpa agli influssi malevoli della Curia (piena, per l'appunto, di 'modernisti' che tramano). Dopo il volume-intervista con Ratzinger sono salite le quotazioni del cardinale Prefetto della Congregazione per la dottrina della Fede, con cui i tradizionalisti si congratulano per aver dichiarato il post-concilio «l'epoca più triste della storia della Chiesa». Se dunque la sinistra è la teologia della liberazione, per i tradizionalisti il centro è costituito dal papa, dal cardinale Ratzinger, dalle varie associazioni e movimenti. Tra questi ultimi però siamo soliti collocare a destra la linea della 'presenza' e a sinistra la tesi della 'mediazione' o della 'scelta religiosa'. Insomma tutto è relativo alla scelta del punto di osservazione.
Il tradizionalismo cattolico ha comunque le sue roccaforti nelle Fraternità San Pio X, cioè i seguaci di mons. Lefèbvre che in Italia hanno casa a Montalenghe (Torino), Albano (Roma), Spadarolo (Rimini). Ci sono poi una miriade di pubblicazioni tra le quali citiamo Alleanza cristiana, *il foglio scandalistico* Sì sì, no no *al centro delle polemiche alla fine degli anni Settanta, il trimestrale* Una voce, *organo dell'Associazione « per la salvaguardia della liturgia latino-gregoriana».*
Più interessanti sono forse i legami tra destra religiosa e destra politica, rinsaldatisi con il rinnovato interesse del Secolo d'Italia, *quotidiano del Msi, alle tematiche ecclesiali e che ha dedicato servizi ed interviste ai seguaci di mons. Lefèbvre. Un altro canale da esplorare riguarda il punto di incontro tra destra e destra cattolica sui temi del Sacro, che si sostanzia nella critica alle posizioni anticristiane della Nuova Destra francese (in particolare Alain De Benoist) e nell'intreccio di collaborazioni per la ricerca dei rapporti dell'uomo con il Sacro, inteso nel senso della 'vocazione religiosa originaria' dell'uomo piuttosto che di una religione specifica. Procedono in questa direzione ad esempio le riviste* Parsifal *e* I quaderni di Avallon. *Quest'ultima che ha come sottotitolo 'Quadrimestrale di Studi sull'uomo e il Sacro', organizza periodicamente convegni di studio (f.m.).*

Castro: carisma e carestie

Cuba: un paese come tanti, una 'terra promessa' del socialismo reale dove le ideologie e l'utopia non sono in grado di rifare il trucco ad una società segnata da crepe, contraddizioni, fallimenti. Un volto vecchio, solcato, a quasi trent'anni dalla rivoluzione, da una crisi che non può essere addebitata esclusivamente al violento contrasto con il capitalismo occidentale.

L'uomo che incontriamo per la strada all'Avana o all'interno dei centri rurali sintetizza il coraggio, la fatica, l'onere dei popoli sudamericani: non ha sconfitto la povertà, non si è liberato del peso di un potere che di stato in stato è arrogante, tirannico, comunque, duro e scarsamente rispettoso di quell'etica fondata sulla libertà di pensiero, sulla tolleranza, sulla critica.

L'impietosa autocritica pronunciata con sofferta coerenza dal Fidel Castro al terzo congresso del partito comunista cubano ha segnato la fine di un monolitismo culturale inadeguato a interpretare i nuovi fermenti della società, di quella internazionale e di quella cubana in particolare.

Dissolti questi miti più per consunzione e sterilità dei modelli collettivistici che per l'incisività propositiva della cultura occidentale, il comunismo si è trovato nella necessità di dialogare con qualcuno, ha compreso che la spinta innovativa e trasformante risiede hegelianamente nel confronto critico. Il leader storico del rivoluzionarismo comunista, bandiera per anni di un movimento egualitario carico di speranze ma condizionato al tempo stesso da una scarsa sapienza politica, ha avviato timide aperture all'interno come all'estero. La Chiesa cubana, sottoposta per anni a continue vessazioni, trincerata dietro una logica dominata dalle contrapposizioni più che da una rispettosa e reciproca accettazione, ha beneficiato di questa tolleranza nuova ma priva di significati o di speranze.

Il favore ripetutamente manifestato da Fidel Castro nei confronti di un viaggio a Cuba di Giovanni Paolo II può essere interpretato come un ulteriore passo verso il riconoscimento di un pluralismo etico-culturale sino a oggi impietosamente avversato. Dove finisce l'abilità politica del leader cubano e dove inizia una nuova coscienza della storia è presto per dirlo. Non fuga questi dubbi l'intervista verità confessa da Castro a Frei Betto lo scorso anno, pubblicata ora in Italia (Fidel Castro, la mia fede, Cristianesimo e rivoluzione in un'intervista con Frei Betto, Ed. Paoline, Torino 1986, pp. 327). Carlos Alberto Libanio Christo (questo il nome di Frei Betto appassionato giornalista domenicano, impegnato in un apostolato coinvolto e stimolante con la comunità di base brasiliana) ha raccolto un'intervista fiume di oltre 23 ore con il leader carismatico del marxismo sui temi della politica e della religione, del cristianesimo e del comunismo. Il libro si legge con estremo interesse, saldando in un'unica trama la figura del frate domenicano, schierato senza dubbi sul versante della teologia della liberazione e quella incisiva, polemica, istrionica di Fidel Castro. Il magnetismo emanato dalla sua figura, unito ad una rara quanto sottile intuizione politica si impongono dalle prime all'ultima pagina. L'intervista è un ripercorrere con incalzante determinazione le tappe di una storia personale, di un pensiero reinterpretato a distanza di anni, di scelte emblematiche di quello che è stato il movimento rivoluzionario dell'America latina. Fidel Castro attinge all'arte della retorica, il suo eloquio è vibrante nei toni quanto pacato nelle riflessioni, è un comizio da salotto rivolto ad un pubblico immaginato che talvolta non sa bene cosa pensare, rimane sorpreso dalla spregiudicata facilità con cui cristianesimo e marxismo, politica e religione vengono accostati e reinterpretati alla luce del suo pensiero.

Gli accostamenti appaiono guidati da una riflessione frettolosa più che da un esercizio intellettuale rigoroso. Questo Fidel Castro lo sa bene, tanto che più volte ribadisce il carattere a caldo di questo dialogo-monologo. Tuttavia l'originalità del testo, l'apertura al cristianesimo, l'interrogarsi sui destini dell'uomo ben al di là dei successi o dei fallimenti di un movimento politico, il tentativo di gettare un ponte tra l'ideologia collettivistica e l'ideale di liberazione cristiana fanno di questo libro un documento di incisivo e stimolante interesse. Potranno lavorare insieme cristianesimo e marxismo per restituire una dignità e una coscienza alla società contemporanea? L'interrogativo è destinato a protrarsi ben al di là di questa intervista. «Il dialogo tra cristiani e marxisti non deve arenarsi sul piano delle verità della fede, ma realizzarsi sul piano della prassi liberatrice, dell'esigenza della giustizia, del servizio disinteressato alla vita della collettività», si legge nel volume. In un tempo proclive alle interviste-verità e ai dialoghi sensazionali tra grandi inviati e uomini di potere dalla dubbia personalità, vorremmo che le dichiarazioni di principio sulla libertà e la dignità umana non rimanessero confinate sul piano verbale, ma si calassero nelle scelte concrete di questi e di altri leader, giorno per giorno e con la chiarezza di quella verità di cui amano dirsi gelosi paladini (Ubaldo Pacella).

lio, epoca in cui anche i papi non sono riusciti (al contrario dei modelli di Pio X e Pio XII) a contrastare le offensive dei modernisti. Per costoro, secondo l'interpretazione che ne dà la destra cattolica, bisogna «aprirsi al mondo, respirare il suo fetore, abbattere gli argini, perché il suo veleno dilaghi e travolga i buoni che ancora rimangono. Bisogna mescolarsi temerariamente con gli infedeli, confondersi e amalgamarsi con loro, facendo sparire ogni propria qualifica di cattolici, per non urtare e perdere quell'amicizia che nulla ha a che fare con la carità cristiana, perché è amicizia col mondo perverso che il Signore ci ha esortato a fuggire»[11].

Il ricorso alla tradizione si sostanzia dunque nel richiamo alla vera interpretazione del principio di autorità, in base al quale la destra cattolica diventa una chiesa parallela nella misura in cui non riconosce la validità di alcuni degli aggiustamenti stabiliti dall'autorità della chiesa cattolica. Questo aspetto, notoriamente, rivela il carattere di sètta dei tentativi tradizionali i quali, in nome del ricorso all'autorità, tuttavia non accettano adeguamenti e principi stabiliti proprio da quell'autorità che essi criticano, sotto forma di decreti papali o del concilio. La parzialità e strumentalità dell'interpretazione dei tradizionalisti appare evidente nella descrizione che essi fanno del modello di società civile ideale. Il discorso della montagna è l'esempio della vita civile stessa; ma l'essenza del brano evangelico così famoso è ricondotta alla norma «non fare ad altri ciò che non si vuole fatto a se stessi»[12] che del dettato evangelico è la perfetta antitesi, accentuando esasperatamente quell'aspetto istituzionale di cui si diceva e il cui prevalere snatura l'autentica appartenenza ecclesiale. Insomma la *societas perfecta* è quella che ritorna «secondo la natura razionale e i principi divini del vangelo»[13].

La contraddizione diventa poi palese nel frazionamento cui giace il tradizionalismo cattolico. A tale proposito don Munari (salito alla ribalta delle cronache per avere abbandonato il vescovo tradizionalista mons. Lefèbvre ma contestandolo 'da destra') all'intervistatore che chiedeva se non fosse un cattivo esempio per i tradizionalisti questa frattura al loro interno, ha

11. *Ivi*, p. 7.
12. *Sì sì, no no* anno XII, n. 2, pag. 4.
13. *Ibidem*.

posto: «All'estero, negli ultimi dieci
ni, il fenomeno si è ripetuto nume-
ıissime volte. In Italia è il primo ca-
Ciò non toglie che possa essere un
ıtto esempio. Ma, sin dall'inizio, è
fenomeno proprio al tradizionali-
ıo cattolico; in questo siamo voce vi-
ıte della chiesa in quanto la chiesa
al suo interno mille modi di fare e
ıgire nei limiti della fedeltà al depo-
o della fede. Nella casa del Signore
ıono molte dimore». Così dichiara-
paradossalmente don Munari sen-
accorgersi che la legittimità delle
ılte dimore' loro stessi la negano al-
chiesa ufficiale.
ncludendo questo breve viaggio al-
ıterno delle categorizzazioni della
ıtra religiosa emerge come elemen-
lefinitorio una 'fedeltà' alla tradi-
ne intesa come principio statico e
mmai dinamico: l'uomo non è né
) essere inserito in una dimensione
rica perché relativistica; la fedeltà
ı rivelazione è assoluta: tutto nella
elazione è già stato detto e tutto in-
ıretato dai Padri della chiesa, per-
.to nessun aggiustamento è possi-
). Sarebbe evidentemente possibile
ıpiere a questo punto un'analisi di
) psicologico per cercare di capire
ıle tipo di bisogno di sicurezza si
ıconda all'interno di una visione a
:e fosche del mondo dove tutto at-
ta all'integrità della fede e alla pu-
za del rapporto con Dio. In secondo
go la destra religiosa, come quella
itica, appartengono al *rimosso* del-
ocietà postindustriale che si vuole
ciare verso l'avventura di un futu-
arico di progresso e fa i conti con il
sistere al suo stesso interno dei re-
ıi di una mentalità pervicacemen-
ıncorata ad una visione di duali-
) gnostico del mondo.

Fabrizio Mastrofini

Crisi del soggetto e problema religioso: un'interpretazione e un progetto

di Nicolò Pisanu

Dal contesto di crisi dell'uomo, precedentemente descritto, sorge un legittimo interrogativo su quale possa essere la funzione della religione e, specificamente, dell'insegnamento religioso nel contesto sociale ed educativo attuale. Interrogativo che percorre tempi e culture e che in Italia ha acquistato sempre più consistenza a causa della recente revisione del Concordato.*
Però, prima e oltre ogni discorso politico e storico, la nostra domanda investe la dimensione psicologica e sociale del soggetto a cui si rivolge la religione, in armonia con il tema della nostra ricerca.
Nel precedente articolo abbiamo velocemente analizzato l'uomo contemporaneo alle prese con una realtà frammentata e molteplice, carente di parametri assiologici di riferimento, in cui l'adattamento o il distanziamento nei confronti dell'eterodirezione spersonalizzante della cultura occidentale paiono essere le uniche soluzioni per l'individuo. Anche la religione entra nel quadro della crisi, in quanto dimensione dell'essere, soprattutto là dove la morale sociale (irradiazione di una sorta di Super-Io sociale) forma e invia input *etico-morali che orientano il soggetto.*
Ogni religione, infatti, porta in sé degli imperativi direzionali di fronte ai quali il credente deve prendere posizione come individuo e come membro di una società.

Secondo una prospettiva generale consideriamo il rapporto tra credente e discorso religioso, per esaminarne più strettamente le connessioni psico-sociali alla luce della crisi.

Il credente, secondo il linguaggio teologico, è colui che opera una scelta di base per la vita, cioè un'opzione fondamentale che orienta e motiva l'essere e l'agire cristiano.
La chiesa, da parte sua, offre al credente una *regula vitae*, immutabile nei suoi fondamenti, ma che subisce inevitabilmente i condizionamenti epocali. Essa, inoltre, si fa depositaria di parametri assiologici che evolvono in comportamento etico, sotto lo sguardo, fin troppo vigile, di un impianto morale. Quali conseguenze comporti per l'uomo, soprattutto quello contemporaneo in crisi, compiere quest'opzione fondamentale; fino a quanto il fondamentale possa dirsi fondante per il credente di oggi; quali condizionamenti riverbera sul soggetto la *regula vitae* nel suo cammino storico; che dimensione meta-culturale ha la religione; a cosa può condurre un impianto morale millenario... sono alcuni dei tanti interrogativi che possono nascere da una lettura del fatto cristiano.
Stando ai presupposti teologici e mo-

* *Il presente articolo continua, sotto altri aspetti, la trattazione iniziata nel numero precedente di ReS ed è la sintesi adattata di una ricerca più vasta dal titolo «L'insegnamento della religione nella crisi del soggetto contemporaneo. Riflessioni per nuove forme di soggettività».*

ATEISMO OGGI / 1

Il fenomeno dell'ateismo come materia di studio nell'ora di religione e nelle attività alternative

Atei o solo postcristiani?

Fabrizio Mastrofini

Nella storia dell'Europa moderna l'ateismo è cresciuto in parallelo all'ampliamento del ruolo normativo e critico della ragione e a un rifiuto del divino connesso alla trasformazione sociale e politica. Nel terzo mondo viene però smentito il doppio binomio di sapore ottocentesco: religione = conservazione ateismo = progresso. Più che l'insidia dell'ateismo oggi la religione teme l'insidia dell'indifferenza.

L'ateismo è un fenomeno che nasce con l'avvento dell'era post-cristiana. Che vuol dire questa affermazione? Intanto è importante precisare i confini dei due termini utilizzati.

L'ateismo è un fenomeno complesso che nella sua sostanza culturale consiste nella negazione razionale e sistematica di Dio, sancendo la sua insignificanza sul piano dei significati ultimi. «Ciò che fonda, in senso logico e critico, una posizione atea e ne dà la compiutezza intrinseca è il postulato di una totale asacralità del reale. L'ateismo comporta la laicizzazione completa del pensiero e del suo oggetto, una mondanizzazione della visione del reale che esclude la benché minima inflessione sacrale e religiosa»[1]. Nella tradizione europea moderna l'ateismo è cresciuto in parallelo all'ampliamento del ruolo normativo e critico della ragione e a un rifiuto del divino connesso strutturalmente alla trasformazione sociale e politica. Con il divino si rifiutano anche le strutture sociali e culturali che al divino si sono riportate. Al di là di questa forma teorica, gli ultimi anni hanno evidenziato la crescita di una vasta area di indifferenza religiosa, multiforme e contraddittoria, che trova il suo nucleo nell'insignificanza del linguaggio e dei referenti religiosi all'interno dei problemi e delle trasformazioni della vita quotidiana. Non per questo la religione scompare, semmai si modificano le sue forme. Il sociologo Silvano Burgalassi ha parlato dell'esistenza di una 'panprofanità' generalizzata; l'estremizzato venir meno dei referenti religiosi significativi per la risposta alle domande della vita quotidiana non cancella le domande; semmai sposta le 'risposte' in altri ambiti che vengono 'sacralizzati' proprio per la pressante richiesta comunque rivolta loro.
Ritorneremo sulle caratteristiche dell'indifferenza religiosa; in questa fase descrittiva importa invece sottolineare che l'ateismo è un fenomeno complesso, originato da cause culturali e sociali, radicato in profondità nelle trasformazioni vissute e ancora in corso nella società occidentale.
Ecco allora l'altro termine del binomio iniziale. Le società occidentali possono essere chiamate 'postcristiane'. La categoria del *post* denuncia immediatamente un venir meno, una trasformazione profonda rispetto al passato sociale e culturale dell'Occidente che ha conosciuto una lunga epoca in cui si viveva in 'regime di cristianità'. La religione cattolica assicurava il fondamento e il principio di continuità della società e della cultura. Così nel Medioevo e agli inizi dell'epoca moderna la società era 'ideologizzata' in senso cristiano e tutte le manifestazioni culturali venivano ad esserne dipendenti *(philosophia ancilla theologiae).* La fine del 'regime di cristianità' è un fenomeno complesso, snodatosi lungo i secoli parallelamente alla battaglia condotta dalla ragione per affermare i suoi diritti e per ricondurre il religioso nel suo ambito specifico, limitandone la presenza nei settori della vita sociale, politica, culturale. Fino ad arrivare alla attuale situazione in cui il referente religioso non designa univocamente una appartenenza ma un coacervo di appartenenze, dai cattolici della parrocchia a quelli delle associazioni, a quelli che si autodefiniscono 'critici', quelli integralisti ecc. L'appartenenza religiosa non è più univoca e parallelamente è venuta meno la sua presenza significativa all'interno del variegato scenario della vita quotidiana. La 'storia della emancipazione dal senso religioso della storia' con l'emergere dei primi segni del postcristiano fa perno sul pensiero hegeliano, all'interno del quale si celebra la definitiva rottura tra filosofia e religione, la cui unione simboleggia invece la persistenza della civiltà cristiana. Nel com-

1. Cf voce 'Ateo' (di G. Galasso), in *Enciclopedia Einaudi,* vol. 2, p. 3, Einaudi, Torino 1978.

pimento del sistema hegeliano[2] la fi-
osofia, come sapere assoluto, è il su-
peramento della religione. Le forme
ello Spirito sono tre: arte, religione,
ilosofia. «Come forma più pura dello
pirito che conosce se stesso, si deve ora
iconoscere quel pensiero razionale,
he dà un'esistenza concettuale ai sen-
imenti e alle rappresentazioni religio-
e. La scienza del sapere assoluto è di-
enuta il vero 'culto spirituale'»[3]. Per
Hegel i sistemi filosofici dell'epoca mo-
erna e particolarmente il suo, realiz-
ano concettualmente la conciliazione
he un tempo era avvenuta soltanto
ella fede. «La verità filosofica del cri-
tianesimo consisteva per Hegel nel
atto che Cristo ha conciliato la scissio-
e dell'umano e del divino. Questa ri-
onciliazione può realizzarsi per l'uo-
no solo in quanto si è già avverata in
é nella persona di Cristo; essa deve pe-
ò essere prodotta attraverso di noi e
er noi stessi per diventare in sé e per
é la verità che è»[4]. La filosofia è «la
tessa conciliazione con la realtà rap-
resentata dal cristianesimo attraver-
o l'umanizzarsi di Dio e, in quanto
onciliazione finalmente compresa, è
na teologia filosofica»[5]. In maniera
onsapevole Hegel pone le distanze tra
ilosofia e religione, mettendo la prima
l posto della seconda e aprendo la
trada all'approdo di critica della reli-
ione sviluppato dalla Sinistra he-
eliana.

L'avventura del postcristiano può
niziare a questo punto dalla storia del
ensiero, in connessione con le istan-
e di autonomia della ragione e della
icerca nell'intreccio problematico co-
tituito dagli anni 1830-1880 in cui si
ongono le basi per lo sviluppo delle
randi ideologie ed ha inizio il mito
ella scienza e del progresso, unita-
ente alla rivoluzione industriale e al-
affermarsi della critica più radicale
lla religione. Per riassumere questo
omplesso sommovimento potremmo
ire che «filologia e critica dei testi, an-
ropologia culturale, psicologia socia-
, etnologia, sociologia, archeologia,
icostruzione storica, hanno relativiz-
ato e dissacrato nel profondo l'idea
tessa di un ponte tra umano e divino,
olando e allontanando sempre più la
de religiosa, e la fede in Dio in parti-
olare, rispetto al piano del razionale
del naturale»[6]. In realtà la situazio-
e non è così nettamente definibile,
onsiderando la rinascita di una do-
anda di significato potentemente
spressa e veicolata da e attraverso la religione[7]. Tuttavia il processo di detronizzazione della religione dal vertice del pensiero, compiutasi in Hegel e sfociata nelle concezioni materialiste e scientiste, mostra che la categoria di 'postcristiano' è complessa. «Tra Fichte ed Hegel si compie anzi un passo decisivo nella riduzione della istanza metafisica ad una scala puramente antropologica»[8]: le grandi questioni su cui si è esercitato il pensiero religioso e metafisico — il problema dell'essere, l'unità del mondo, la contrapposizione tra materia e spirito — perdono la loro caratteristica di contrasti metafisico-religiosi per ridursi a settori diversi della ricerca, a volte antitetici ma solo sul piano metodologico. «Si è delineato così un grandioso processo di li-

Tipologie della secolarizzazione

I sociologi Larry Shiner e Jan Lauwers hanno definito, rispettivamente, cinque e tre tipi di significati del termine secolarizzazione. Ecco la tipologia di Shiner.

1. Il primo tipo vede la secolarizzazione come declino della religione: valori, dottrine ed istituzioni religiose starebbero perdendo la loro influenza. Il principale sostenitore di questa tesi è P.A. Sorokin secondo il quale il cristianesimo ha perso il suo dominio istituzionale e ideologico nella cultura occidentale.

2. In una seconda accezione (derivata dalla prima e, secondo Shiner, ambigua) la secolarizzazione sarebbe la tendenza di gruppi e movimenti religiosi a diventare parte del mondo, senza distinguersi dalla società. Contro questa tesi Talcott Parsons preferisce parlare di 'istituzionalizzazione' dei valori religiosi, accettati dal resto della società.

3. Il terzo modello parla di 'desacralizzazione' del mondo in quanto esso sarebbe privato del suo carattere sacrale mentre l'uomo e la natura diverrebbero oggetto di spiegazioni e manipolazioni razionali e causali. È la tesi del 'disincanto' di Max Weber e ripresa anche dai teologi della 'morte di Dio'. La razionalizzazione dell'etica comporta che la salvezza sia ricercata sul piano dell'agire quotidiano e non a livello di sacramentalità.

4. Nel quarto senso si intende il progressivo formarsi della società come realtà autonoma, con la conseguente riduzione del ruolo pubblico della religione che si vede confinata nel settore privato dell'esistenza.

5. L'ultima tipologia di Shiner prevede invece la trasposizione di credenze e modelli di comportamento dalla sfera religiosa a quella secolare. È la tesi di Ernst Troeltsch, preoccupato di rivalutare le origini cristiane dei valori fondamentali della cultura e del mondo occidentali.

Dopo l'esposizione delle cinque tipologie, Shiner sostiene che a suo avviso il termine 'secolarizzazione' dovrebbe essere lasciato cadere perché non è riuscito ad assumere un significato univoco.

Invece il belga Jan Lauwers preferisce parlare di teorie della pluralizzazione, della privatizzazione e della razionalizzazione. Per le prime non si deve parlare di secolarizzazione ma di cambiamento delle forme sociali nelle quali si realizza la funzione della religione e di qui la necessità di ricorrere ad una pluralità di istituzioni.

Per il secondo gruppo la religione è un sistema di significati che contribuiscono oggettivamente all'integrazione della società e soggettivamente all'identificazione dell'individuo. Nel dissidio tra religione e razionalità, lo spazio della prima si riduce alla sfera del privato (è la tesi di Luckmann).

Infine per il terzo gruppo (Max Weber, B. Wilson) razionalità e religione sono contrarie mentre razionalizzazione e secolarizzazione sono alleate, meglio ancora la secolarizzazione è la conseguenza necessaria della razionalizzazione. (f.m.)

2. Cf G.W.F. Hegel, *Estetica*, Einaudi, Torino 1976 e anche *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1980, par. 482 e 552.
3. Lowith K., *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1982[6], 6 p. 71.
4. *Ivi*, p. 83.
5. *Ivi*, p. 84.
6. Cf voce 'Ateo', *op. cit.*, p. 25.
7. Su questo argomento rimando al mio articolo *Riappare l'inquietudine millenarista* in *ReS*, 15 febbraio 1986, pp. 296-301, e alle indicazioni bibliografiche in esso contenute.
8. Cf voce 'Ateo', *op. cit.*, p. 25.

berazione dell'uomo da sovrastrutture millenarie del suo modo di concepire il mondo e di concepirsi in esso, portando alla caduta o al declino di concezioni che non manifestano più la loro antica forza di condizionamento e l'antica capacità di stimolazione feconda del pensiero»[9]. L'ateismo si configura come una tappa in un processo, dove l'affermazione dell'esistenza di Dio è vista come inconciliabile con la libertà dell'uomo[10].

Va però corretta l'affermazione secondo cui l'ateismo è un fenomeno irreversibile[11]. Collocato su un piano strettamente culturale, l'ateismo è un fenomeno che nasce nell'epoca moderna. Non ne troviamo traccia nelle società e culture dell'Occidente precristiano perché l'ateismo non consiste nel semplice rifiuto del divino quanto nell'accompagnare tale rifiuto all'affermazione consapevole ed esplicita del primato della ragione, un primato integrale e militante (nella versione ideologizzata marxista e scientista) che vuole realizzare un 'regno dei cieli' sulla terra, coniugando l'affermazione teorica alla ricerca delle modalità di trasformazione del reale, identificando nella religione una funzione conservativa.

Nella situazione contemporanea l'ateismo non è più coniugato indissolubilmente alle ragioni del progresso e della giustizia sociale contro il ruolo conservativo della religione. E il ruolo conservativo della religione è patrimonio di frange estreme e del tutto marginali alle trasformazioni della vita e della cultura[12]. In Occidente il confronto con il moderno ha portato alla 'secolarizzazione', un fenomeno non riducibile all'ateismo. E del resto l'Occidente vive una realtà profondamente diversa dal Terzo Mondo, dove la fede cattolica ispira e veicola le ansie e l'impegno per una profonda trasformazione sociale e politica. Dalla prospettiva del Terzo Mondo (non solo in America Latina ma anche in Africa e in Asia) viene completamente a cadere il binomio religione-conservazione e ateismo-progresso pure in vigore nella vulgata delle ideologie ottocentesche. Se ci mettiamo da questo punto di vista è possibile comprendere in tutta la sua portata l'affermazione iniziale per cui l'ateismo è un fenomeno complesso. Dire invece, come fanno alcuni autori[13], che l'ateismo è «lo sviluppo ultimo del pensiero moderno» vuol dire segnare la fine dell'evoluzione della modernità, un punto di non ritorno, ignorando ogni possibilità di evoluzione. È vero invece che l'ateismo teorico ha inteso emarginare la pretesa pervasiva della religione, il suo ingresso in tutti i settori della vita sociale, politica e culturale. Il cristianesimo ha attraversato un processo di ridimensionamento che nell'epoca contemporanea ha avuto il nome di secolarizzazione. Rispetto alle analisi già tante volte sviluppate in proposito, si può forse dire, schematicamente, che con la secolarizzazione viene sancito il ridimensionamento dell'ateismo teorico e militante e che la secolarizzazione — nel senso di un tentativo di impegnare la religione in un confronto con le attese e le esigenze del Contemporaneo — si presenta oggi come uno degli aspetti della inculturazione. Nell'esperienza e nella mentalità del Contemporaneo — se l'ateismo teorico è sullo sfondo e in regresso — viene in primo piano l'indifferenza religiosa, la non significatività della fede nell'incontro con i problemi della vita quotidiana, con l'etica, con la politica, con l'economia[14]. La tradizione religiosa va dunque reinterpretata e riespressa secondo termini e categorie vicine alla evoluzione della società. Ciò vale anche per la 'morale laica', che ha perduto molto in significatività. Restano i 'riti', una modernità che convive con la ripetizione securizzante propria dei riti che scandiscono le fasi della vita nonostante la profonda indifferenza di chi li compie verso il significato religioso originario dei riti stessi. L'indifferenza religiosa — possiamo infatti dire che è questo il nuovo nome dell'ateismo contemporaneo — smantella la pretesa dei metafisici di ogni tempo di provare l'esistenza di Dio. Essi partono dalla negazione 'dello stolto' per affermare negando: sentire il bisogno di negare qualcosa equivale infatti ad una ammissione di esistenza. L'indifferenza non concede questo spazio; si pone al di là aprendo ad una posizione di scetticismo non metafisico e neppure ideologico ma radicato nella vita quotidiana.

(1. continua. Nel prossimo articolo: Ateismo teorico e indifferenza religiosa. Genesi, caratteristiche ed esiti attuali.)

9. *Ivi*, p. 26.
10. Una discussione sull'argomento, a partire dalla posizione marxista, in Girardi G., *Marxismo e cristianesimo*, Cittadella, Assisi 1966.
11. È questa la tesi di fondo di Galasso espressa nella voce 'Ateo' curata per l'Enciclopedia Einaudi.
12. Anche su questo argomento rimando al mio articolo *Destra e sinistra, oggi, o del nuovo modo di essere manichei*, in *ReS*, 15 giugno 1986, pp. 518-521, ed ai rinvii bibliografici in esso contenuti.
13. Cf AA.VV., *L'ateismo natura e cause*, Massimo, Milano 1981.
14. Cf Balasuriya T., *Teologia planetaria*, Emi, Bologna 1986; Mastrofini F., *Rapporto sulla Chiesa*, Emi, Bologna 1986.

«Fra mito della cristianità e secolarizzazione»

Sotto questo titolo, Giovanni Miccoli — docente di storia delle chiese cristiane presso la facoltà di lettere dell'università di Venezia — raccoglie una serie organica di saggi storici che si dispongono lungo un ventennio di ricerca. Il sottotitolo («Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea») specifica bene il contenuto materiale del grosso volume (Marietti, 1985, pp. 512, L. 45.000).

Età delle rivoluzioni, età della borghesia, della riscossa del proletariato: formule che variamente riassumono quei processi sociali e politici rispetto ai quali la chiesa di Roma si trovò in posizione di rifiuto polemico e contro i quali rispose elaborando, tra '800 e '900, un modello di rapporti con lo stato e la società, che impregnò profondamente la cultura e i comportamenti del clero e dei fedeli.

Il «mito» di una cristianità da ricostruire divenne l'idea forza che animò l'azione pastorale e offrì lo schema di giudizio per valutare le vicende del proprio tempo: una sorta di filo rosso che caratterizza la storia della chiesa per più di un secolo, dalla prima metà dell'Ottocento alla seconda metà del nostro.

L'intento dei saggi raccolti nel volume è appunto di seguire l'intreccio che si determinò fra tale modello e le situazioni inedite che i mutamenti sociali e le vicende politiche venivano proponendo.

Ambito privilegiato di osservazione è l'Italia, ma l'esame degli avvenimenti nazionali si allarga a misura della natura stessa dei grandi rivolgimenti storici che coinvolgono chiesa e società nelle loro dimensioni internazionali.

Lo studio di alcune figure e situazioni particolari permette di verificare concretamente vitalità e limiti di quel modello e di quello schema, e di mostrare come di fatto l'uno e l'altro siano stati superati non tanto dalla forza avversa di una secolarizzazione esterna ed atea quanto dalla novità di rapporto con la società che la chiesa dal suo interno ha saputo inventare ed esprimere con il Vaticano II.

ATEISMO OGGI/2

Attraverso la mappa degli ateismi moderni per capire l'attuale fenomeno dell'indifferenza religiosa

Nel vortice dell'indifferenza religiosa

Fabrizio Mastrofini

Ateismo marxista, neopositivista, ontoteologia, esistenzialismo, psicanalisi. Sono le principali forme di ateismo teorico elaborate a partire dall'Ottocento. Nei nostri anni stiamo assistendo al loro regresso e all'avanzare dell'indifferenza religiosa, che è un fenomeno tipico di una società complessa e pluristratificata che permette di vivere anche senza fare un'esperienza esistenziale di fede in un credo religioso.

Nel precedente articolo abbiamo osservato che l'ateismo va considerato all'interno dei processi di trasformazione della società in questo ultimo scorcio di secolo. Tuttavia abbiamo osservato anche che è in regresso l'ateismo teorico e cede il passo all'indifferenza religiosa, un fenomeno più impalpabile e radicato all'interno di una situazione sociale e culturale complessa e differenziata. L'indifferenza religiosa è un singolare miscuglio di elementi provenienti dall'ateismo teorico e di elementi provenienti dalle trasformazioni in atto. In fase preliminare va anche specificato che l'ateismo non è un prodotto diretto della secolarizzazione anche se il venir meno del ruolo della religione nella vita sociale ed individuale e la richiesta di autonomia della sfera profana aprono a modalità diverse di guardare al ruolo della religione.

La nostra analisi si incentrerà soprattutto sull'indifferenza religiosa, cercando di enuclearne le caratteristiche più specifiche. Prima però è necessario passare in rassegna i tratti salienti dei principali tipi di ateismo teorico per poi mostrare in che modo essi confluiscono nell'indifferenza religiosa e in che modo quest'ultima se ne distacca.

1. L'ateismo marxista

La prima professione pubblica di ateismo fatta da Marx la troviamo nella sua tesi di dottorato (1841) dove egli esalta Prometeo che si ribella agli dèi rifiutando la condizione di servitù anche verso i padroni della terra. «La confessione di Prometeo: 'in una parola, io odio tutti e singoli gli dèi', è la confessione della filosofia, la sua sentenza contro tutti gli dèi del cielo e della terra, che non riconoscono l'autocoscienza umana come la divinità suprema»[1]. Ma l'elaborazione completa dell'ateismo marxiano va inserita all'interno dello spostamento dalla religione alla filosofia e da questa alla prassi, come annuncerà la undicesima tesi su Feuerbach[2].

Nella prima fase del suo pensiero Marx ricalca la posizione di Feuerbach, sostenendo l'irriducibile antinomia tra umano e divino: tutto ciò che l'uomo non ha sul proprio piano lo immagina nell'altro; quanto più egli è povero, tanto più arricchisce la potenza di Dio. La religione non è soltanto 'rispecchiamento' in cielo della realtà terrestre; il rispecchiamento non è una semplice alienazione ma è anche una 'protesta' e un 'sospiro' di fronte alle ingiustizie. La vittoria sul 'rispecchiamento' non avviene rivelando la mistificazione ma eliminando le condizioni che l'hanno costruita. Lo sdoppiamento del mondo che la religione realizza con il richiamo al cielo non è opera della natura umana ma è un fatto storico: in una società divisa in classi contrapposte l'esistenza dominata dalla divisione del lavoro mette alcuni al servizio di altri. «Il riflesso religioso del mondo può scomparire, in genere, soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra loro e fra loro e la natura»[3]. Siamo passati alla seconda fase del pensiero di Marx: la religione stessa sa di non avere più compito e spazio una volta superata l'alienazione radicale. Però non basta eliminare la religione per togliere automaticamente anche la limitatezza; occorre togliere la limitatezza affinché sia tolta pure la religione, insomma «occorre ricreare l'uomo, nella sua densità totale e palingenetica»[4]. In questo contesto si situa la definizione della religio-

1. Marx K., *Prefazione alla tesi di laurea*, in: Marx K.-Engels F., *Scritti sulla religione*, Roma, Editori Riuniti, 1973, p. 47.
2. Marx K., *Tesi su Feuerbach*, in: Marx K.-Engels F., *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 143.
3. Marx K., *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1974, vol. 1, p. 111.
4. Mancini I., *Teologia Ideologia Utopia*, Brescia, Queriniana, 1978², p. 344.

ne come «oppio dei popoli»[5], con cui Marx intende mostrare che nella religione si manifesta un reale stato di disagio, una coscienza dolorosa del mondo e una soluzione inadeguata rispetto alla situazione di angoscia in cui l'uomo si dibatte. L'oppio esprime l'aspetto velleitario: «si dà al malato, significa malattia, ma risulta rimedio falso e senza speranza di guarigione»[6].

In base a questa analisi Marx può sostenere che l'affermarsi dell'uomo è possibile solo a condizione della negazione di Dio; la religione priva l'uomo del suo diritto ad essere valore assoluto perché tale diritto è usurpato da Dio. Se la religione esprime uno stato di sottomissione, allora una volta tolta la sottomissione sarà superata anche la religione.

Quest'ultimo principio è il fondamento dell'ateismo teorico dei paesi del socialismo reale. Diversamente è andata avanti l'evoluzione teorica del pensiero marxista sul problema della religione[7]. È certamente d'obbligo citare almeno sommariamente il pensiero di **Ernst Bloch**, pensatore dell'utopia e pensatore del cristianesimo. L'amore instaurato da Gesù significa lotte e distruzione in mezzo agli uomini e la soppressione violenta delle discriminazioni e delle disuguaglianze sociali. «Il Gesù che Bloch vuole ristabilire nella sua verità non ha niente a che vedere con un mediatore disceso dal cielo. Egli stesso simbolizza la fine di ogni mediazione e permette ormai di comprendere la storia come il movimento di superamento dell'uomo da parte sua, con le proprie forze: il regno di Dio è già all'interno dell'uomo, quindi totalmente immanente al mondo»[8]. Si verifica in Bloch il passaggio dalla critica all'accoglimento della religione come fattore di trasformazione sociale, in particolare ritornando al primitivo carattere utopico, messianico e rivoluzionario del cristianesimo primitivo, secondo una lettura ben diversa da quella compiuta dal cattolicesimo stesso[9].

2. L'ateismo neopositivista

Le due grandi scuole neopositiviste — la viennese e la oxoniense — compiono valutazioni molto differenti nei confronti della metafisica e del linguaggio religioso.

☐ *La scuola viennese* con Carnap, Neurath e Schlick fa dell'antimetafisica la propria bandiera, all'insegna del principio di verificazione. Carnap nel 1932 ha già liquidato la significanza cognitiva del termine *Dio*, inteso come qualcosa al di là dell'esperienza. Il linguaggio religioso-metafisico è difatti considerato inverificabile: «anche al teista è lecito credere che le proprie esperienze siano esperienze conoscitive, ma, se non riesce a formulare la sua 'conoscenza' in proposizioni empiricamente verificabili, a noi è altrettanto lecito credere che si sta ingannando»[10]. Poiché l'ambito dell'esperienza è insuperabile — spiega Mc Intyre — nulla può essere detto significativamente al di là dell'esperienza e dunque nulla può essere detto di ciò che chiamiamo Dio.

☐ *La scuola di Oxford* sostituisce il principio di verificazione con il principio di uso, secondo il quale il significato di un'entità linguistica è il suo uso nella lingua. Si cerca allora di capire quali siano i vari tipi di discorsi possibili e i contesti entro cui i termini vengono utilizzati. «Per un empirista il nocciolo del problema della natura della fede religiosa sta nello spiegare, in termini empirici, come una proposizione religiosa venga usata da un uomo che l'asserisce per esprimere la sua convinzione religiosa»[11]. L'analisi linguistica inaugurata dalla scuola oxoniense non ha la pretesa di dare spiegazioni ultime sul mondo; intende invece «esaminare la sintattica, la semantica e la pragmatica — cioè il modo di funzionare, i fini e gli usi — dei diversi discorsi»[12] rinunciando ad emettere giudizi definitivi e abbandonando del tutto la pretesa criptometafisica dei sostenitori della validità assoluta del principio di verificazione. La domanda metafisica si trasforma in una invocazione trascritta nel linguaggio dei problemi razionali. Per questa strada si apre lo spazio ad un recupero della metafisica che però comporta una sua trasformazione. Lo ha espresso bene Dario Antiseri quando spiega che nel caso della religione «non si dà messaggio religioso se non si pone la domanda religiosa. Ma la domanda religiosa è possibile solo là dove siano stati tolti via quegli ostacoli che la proibiscono. Di fatto dove la scienza è tutto, Dio è mito e illusione; dove lo stato è tutto, la fede in Dio può essere

Quanti sono gli atei nel mondo?

Le statistiche più attendibili sono riportate nella World Christian Encyclopedia *(Nairobi-Londra-New York, David Barrett Ed., 1982) che in generale distingue tra agnosticismo (secolarismo, materialismo, non religione) e ateismo in senso stretto (anti-religione o irreligione).*

Secondo questi dati generali, gli agnostici a metà anni Settanta erano 543 milioni (15% della popolazione mondiale), gli atei erano 165 milioni (4,6% della popolazione mondiale) mentre le proiezioni per il 2000 prevedono 1 miliardo di agnostici (17% della popolazione mondiale) e 262 milioni di atei (4,2% della popolazione mondiale).

Prendendo invece in esame la situazione sotto il profilo geografico relativamente, questa volta, alla sola voce ateismo abbiamo i seguenti dati (1980).

aree geografiche	popolazione globale*	atei in %
Africa	461	0,2
Asia del Sud	1500	1,3
America Latina	371	3,6
Nord America	249	6,8
Oceania	23	10,8
Europa	486	12,2
URSS	268	52,2
Asia dell'Est	1100	60,9

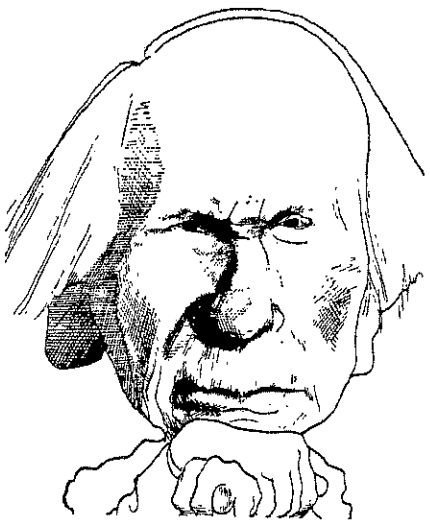
* in milioni

5. Marx K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione,* in: Marx K.-Engels F., *Opere complete,* cit., p. 191. Per una discussione sull'origine e sul significato dell'espressione 'oppio dei popoli' cf Mancini I., cit., pp. 347-362.
6. Mancini I., op. cit., p. 358.
7. Cf su questo aspetto la Scuola di Francoforte (Galeazzi G., *La Scuola di Francoforte,* Roma, Città Nuova, 1975; Horkheimer M., *La nostalgia del totalmente altro,* Brescia, Queriniana, 1982[3]). Da parte marxista qualche tentativo di studiare e rivalutare il ruolo della religione è stato compiuto in Jugoslavia dagli intellettuali della Società Filosofica Croata raccolti intorno alla rivista «Praxis» negli anni Cinquanta e Sessanta (AA.VV., *La rivolta di «Praxis»,* Milano, Longanesi, 1969). Che nel dialogo tra cattolici e marxisti, dopo gli incontri alla Paulusgesellschaft di Monaco negli anni seguenti il Concilio, qualcosa si stia movendo anche oggi, lo testimonia il recente seminario di Budapest (8-10 ottobre 1986) sui valori comuni e sul rapporto tra cristiani e marxisti, cui hanno partecipato autorevoli esponenti dell'ateismo marxista ungherese.
8. Hurbon L., *Bloch,* Assisi, Cittadella, 1975, p. 89.
9. Si può vedere: Bloch E., *Ateismo nel cristianesimo,* Milano, Feltrinelli, 1971; *Thomas Munzer teologo della rivoluzione,* Milano, Feltrinelli, 1980, oltre al già citato testo di Mancini.
10. Flew A., *Teologia e falsificazione* in: AA.VV., *Nuovi saggi di teologia filosofica,* Bologna, 1971.
11. Braithwaite R.B., *An empiricist's view of nature of religious belief,* Cambridge, 1955, p. 10.
12. Antiseri D., *Editoriale,* in: Ferré F., *Linguaggio, logica, Dio,* Brescia, Queriniana, 1972, p. 82.

al massimo *instrumentum regni*; dove la storia con la sua dialettica è tutto, Dio è alienazione. Talché appare ormai chiara l'estrema rilevanza religiosa di una filosofia del limite, di una filosofia che stabilisca i confini della 'ragione' e che proibisca a questa di assurgere a ragione assoluta, costruttrice di vitelli d'oro, costruttrice cioè di surrogati terrestri della salvezza religiosa»[13]. In questo modo Antiseri indica i confini del neopositivismo e la possibilità di utilizzarlo come una filosofia del limite, oltre il quale resta lo spazio del discorso religioso, lo spazio per una significatività del discorso religioso stesso. È un'indicazione di percorso sulla quale ritorneremo.

3. L'ontoteologia

La critica alla religione portata dal versante viennese del neopositivismo sottintende la domanda sui motivi in base ai quali la teologia si sia innalzata a modalità significativa e — quasi — a criterio ultimo di verità. Insomma l'obiezione del positivismo logico viene, paradossalmente, a trovarsi vicina all'impostazione heideggeriana quando rileva che nel cercare di risalire a Dio come causa suprema si è ridotto l'Essere al supremo tra gli enti ma pur sempre un ente e non più Essere[14]. «Tutto ciò che abbiamo nominato è, ma quando si tratta di afferrare l'essere è come stringere il vuoto. L'essere di cui ci occupiamo è pressoché simile al nulla, non di meno sentiremmo in qualsiasi momento di doverci difendere e protestare contro la pretesa di farci ammettere che l'intero essente *non* è (...). La parola *essere* finisce per diventare così niente altro che una parola vuota. Non designa nulla di effettivo, di afferrabile, di reale. Il suo significato è fumo, esalazione irreale»[15]. Quando parliamo dell'Essere intendiamo riferirci all'essere degli enti ma non riusciamo a chiarire in cosa consista quell'al-di-là dall'ente che ne costituisce e custodisce il significato. Ugualmente quando parliamo di Dio come *causa sui* finiamo con il considerarlo in funzione dell'ente che ha bisogno di un fondamento e di una garanzia. Il rifiuto del Dio dell'ontoteologia porta Heidegger a pensare che l'ateismo, nella misura in cui esprime una rinuncia alla figura filosofica della causa sui, è più aperto ad una concezione positiva della divinità di quanto l'ateo stesso sia disposto ad ammettere. La teologia cristiana è infatti ancorabile soltanto



Friedrich Nietzsche e Carl Gustav Jung (in una caricatura di Levine).

alla rivelazione ed è necessario slacciarla dalla matrice greca della filosofia occidentale per cui si è perso di vista il problema autenticamente filosofico — quello dell'Essere — per irretirsi sempre di più nella definizione degli enti.

Heidegger porta a compimento una critica della riduzione dell'Essere all'ente già per altri versi iniziata da Nietzsche con la sua critica al cristianesimo considerato un 'platonismo per il popolo'. Nell'idea di Dio, spiega Nietzsche, viene realizzata la svalutazione delle cose esistenti sulla terra e viene posto come Assoluto un qualcosa di puramente pensato. Il pensiero dell'esistenza di Dio defrauda il mondo reale della sua consistenza e lo trasforma anzi in un nemico della vita, in una «ontologia moraleggiante e una morale ontologizzante: ciò che è fisso, eterno, le idee, sono anche il bene; il volgersi verso le idee è la vera moralità dell'uomo, è elevazione al di sopra dei vincoli dei sensi, quanto più astratta, spirituale, intellettuale, tanto più morale»[16]. Nella critica ai valori e al cristianesimo, alla ricerca della autosufficienza dell'uomo che vuole superare i propri limiti e iniziare l'era del superuomo, si deve espungere l'interpretazione secondo la quale il mondo terreno è mera apparenza e si deve eliminare l'idea del rinvio ad una realtà ulteriore, ultraterrena, 'vera'. La 'morte di Dio' è l'inizio dei valori della terra e della vita[17].

4. L'esistenzialismo ovvero «del Dio inutile»

«Se Dio non esiste, c'è almeno un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: questo essere è l'uomo. (...) L'esistenzialismo non vuol essere ateo in modo tale da esaurirsi nel dimostrare che Dio non esiste; ma preferisce affermare: anche se Dio esistesse, ciò non cambierebbe nulla»[18]. La cifra atea dell'esistenzialismo è riassunta in queste affermazioni di Sartre, anche se, ovviamente, questa forma di ateismo non può essere ridotta al pensiero del solo Sartre. L'esistenzialismo è infatti un fenomeno culturale di ampio respiro, filosofico e letterario. In Sartre tuttavia troviamo la netta affermazione che l'esistenza di Dio è un ostacolo al libero sviluppo dell'uomo: non ho bisogno di Dio per amare il mio prossimo, spiega il filosofo. È un ateismo che non vuole esaurirsi nella dimostrazione della inesistenza di Dio; vuole mostrare l'inconsistenza di Dio e della religione all'interno della vita dell'uomo, affermando

13. Antiseri D., *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Brescia, Queriniana, 1980, p. 99 ss.
14. Cf Heidegger M., *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1979.
15. *Ivi*, p. 46.
16. Fink E., *La filosofia di Nietzsche*, Milano, Mondadori, 1977, p. 157.
17. Su questo avvicinamento tra Nietzsche e Heidegger, quest'ultimo non sarebbe stato d'accordo. Per Heidegger infatti Nietzsche rappresenta il vicolo cieco finale della metafisica che solo negativamente e inconsapevolmente annuncia un'epoca nuova. Altri autori preferiscono cogliere una vicinanza profonda tra il pensiero dei due filosofi, vicinanza basata su un'idea affine di 'rimemorazione' (cf Vattimo G., *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1980, pp. 71-94).
18. Sartre J.-P., *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia, s.d., p. 49 ss.

l'importanza di una visione globalmente umanista. Come dirà Gide: «la serenità di chi ha rinunciato a Dio va letta negli atti, non nelle parole»[19].
Nel dramma teatrale *Il diavolo e il buon Dio*[20] troviamo l'espressione più compiuta e corrosiva dell'ateismo sartriano: il Dio del protagonista è ad un tempo l'ideale di perfezione morale e lo spettatore trascendente della interiorità; entrambi vengono negati perché l'ateismo di Sartre è pratico, non logico o metafisico. La scelta pratica è la sola che può essere valida perché vuol dire sempre essere uomini. «L'imperativo non è più di accettare coerentemente ciò che si è, ma di accettare coerentemente ciò che tutti siamo: solo allora il diavolo e il buon Dio si dileguerranno negli abissi della metafisica e non ci saranno più mostri né santi, ma uomini»[21].

5. Per la psicanalisi è un'illusione

Per Freud la religione è un'illusione[22], cioè una credenza la cui motivazione prevalente è costituita dall'appagamento del desiderio, prescindendo da ogni rapporto con la realtà. Sarebbe bello — argomenta Freud — se ci fosse un Dio creatore dell'universo e nel ruolo di benigna provvidenza; non possiamo fare a meno di desiderarlo ma non ne sappiamo alcunché e nessuno è finora riuscito a dare una risposta a tali problemi. La religione trova la sua forza nella presa che hanno questi desideri, la cui matrice originaria va individuata nella impressione di impotenza del bambino da cui deriva il bisogno di protezione da parte del padre. «Il riconoscimento del perdurare di tale impotenza nel corso dell'intera vita ha causato il mantenimento dell'esistenza di un padre, questa volta tuttavia più potente».
Il rapporto dell'individuo con Dio è modellato sul rapporto conflittuale e ambivalente con le proprie figure genitoriali, un rapporto che ha radici addirittura nell'orda primitiva (secondo l'analisi svolta nell'opera di Freud *Totem e tabù*): «quel padre primigenio ha costituito l'immagine originaria di Dio».
Secondo questa analisi la pratica religiosa si inscrive in una logica di sotto-

19. Cit. in Capizzi A., *Dall'ateismo all'umanismo*, Roma, Ateneo, 1967, p. 31.
20. Sartre J.-P., *Il diavolo e il buon Dio*, Milano, Mondadori, 1984.
21. Capizzi A., cit., p. 58.
22. Freud S., *L'avvenire di un'illusione*, Torino, Boringhieri, 1971, p. 49 ss.

Secolarizzazione e indifferenza

L'indifferenza, il male oscuro del nostro tempo, è strettamente legata alla banalità del quotidiano, alla crisi delle ideologie, alla fine della tensione utopica, allo strapotere della tecnica, delle multinazionali della finanza, del crimine organizzato, alla minaccia planetaria delle superpotenze atomiche.

La società di massa e i mass media sopravvivono all'eterno ritorno dell'uguale, grazie a quei frammenti di interesse che possono nascere dal pragmatico vivere quotidiano e che si presentano come bisogni immediati legati all'economia, alla sessualità, alla pensione, alla vecchiaia.

La politica si sta trasformando in gestione dell'indifferenza. La riflessione filosofica tematizza questa indifferenza con pensieri deboli, ripetitivi che diventano spettacolo, fascicoli settimanali fruibili in ogni edicola o per abbonamento. La ricerca scientifica nata come autonomia di metodo nella elaborazione di fatti, è costretta oggi á svendere la presunta neutralità al potere incontrollabile e di parte della tecnica.

L'Occidente ha paura del futuro perché le nazioni stanno invecchiando, le risorse si stanno riducendo, l'ambiente si sta decomponendo e la paura di un'apocalisse atomica sembra essere l'unica garanzia di una pace come sopravvivenza. Il terzo e il quarto mondo hanno paura del futuro perché le nazioni si stanno sempre più riempiendo di nuove forze vive ad un tasso di crescita esplosivo, mentre le poche risorse disponibili vengono sempre più controllate dalle multinazionali e dai mercanti d'armi. I paesi dell'est possono pensare ad un futuro solo all'interno di una imposizione ideologica e di una prassi gestita da un potere privo di immaginazione e di consenso.

La secolarizzazione, salutata da più parti come il tempo della maturità e della pienezza dell'esser uomo, appare oggi come forma di regressione, causa di una nevrosi collettiva per la mancanza di punti di riferimento capaci di dare un senso al vivere e al morire.

I valori e gli ideali si sono trasformati in regole metodologiche, più o meno razionali, capaci di fungere da coordinate alla prassi individuale e collettiva. All'interno di queste regole si può parlare di vero-falso, bene-male, giusto-ingiusto. È il potere della tecnica a porre delle regole alla ricerca scientifica; è il potere economico a regolare l'agire politico; è il potere atomico delle superpotenze a muovere lo scacchiere internazionale. Non sono i valori o una tensione ideale a legittimare l'agire degli uomini. Ad imporre le regole del gioco è oggi il potere tecnologico, economico e militare. Da qui la paura collettiva, il rinchiudersi nel privato, la caduta di ogni progettazione creativa.

L'uomo secolarizzato ha imparato a giocare: si gioca nei laboratori di ricerca con le particelle subatomiche e con la struttura elicoidale del Dna; si gioca in borsa, si gioca con gli arsenali militari. Un gioco vale l'altro, cioè è indifferente.

In ogni partita a decidere è sempre il più forte ed il vincitore è sempre colui che impone delle regole. Questo circolo vizioso che regola i rapporti di ogni società secolarizzata è la radice stessa dell'indifferenza, la causa più profonda dell'emarginazione di ogni esperienza che in qualche modo pretende di porsi al di fuori delle regole imposte. La stessa esperienza religiosa si trova spiazzata in questo nuovo modo di dare un ordine ed una legittimazione alla gestione delle cose, proprio perché è stata sempre vissuta come un modo originale di dare un senso partendo da una dimensione che sfugge al controllo e allo svolgersi del quotidiano: un assoluto invocato, rivelato, testimoniato, atteso, capace di donare al di fuori di ogni regola, di rendere le cose sacre superando in tal modo ogni appiattimento, di giudicare e di rendere giustizia.

La religione che in passato in una visione del mondo sacralizzata è stata il più delle volte garante dell'ordine costituito, oggi, in un mondo secolarizzato può presentarsi come momento forte di critica di quelle regole del gioco che stanno producendo una manipolazione generalizzata, decomposizione, appiattimento e indifferenza.

Luigi Manfredi

missione espiatoria, allo scopo di ottenere la riconciliazione con il Dio Padre secondo le modalità apprese e modellate nell'infanzia e nel rapporto con i genitori reali. In senso specifico, la pratica fa parte di un meccanismo nevrotico di bisogno di espiazione dell'originario senso di colpa. Il perdono, la riconquista di un equilibrio perduto a causa del peccato, si ottiene a prezzo del sacrificio e dell'esercizio di pratiche ascetiche. La religione — scrive ancora Freud — sarebbe la nevrosi ossessiva universale dell'umanità; come quella del bambino, scaturì dal complesso edipico, dalla relazione paterna. L'aspetto generalmente securizzante proprio delle pratiche religiose, ripetute in maniera più o meno ossessiva ma sempre allo scopo di scaricare l'individuo dal peso dei propri sensi di colpa, permette l'identificazione con l'istituzione, sostitutiva paterna.

Se la posizione di Freud verso la religione è negativa, lo sviluppo della psicanalisi ha visto un significativo differenziarsi delle posizioni. **Jung**, ad esempio, guarda con attenzione ed estremo interesse alle manifestazioni religiose, inquadrate dapprima all'interno della teoria sull'inconscio collettivo. Abbiamo poi altre figure di spicco, quali Viktor Frankl, che con la sua 'logoterapia' e un tipo di rapporto terapeuta-paziente che risente fortemente dell'influsso del personalismo cristiano, tende a spostare l'asse di netto rifiuto di ogni dialogo tra psicoterapia e religione.

In Italia la diffusione della psicologia, infine, deve molto all'opera del padre Agostino Gemelli e dei suoi diretti discepoli, quali lo psicoanalista Leonardo Ancona, che ha contribuito a separare e rivedere nella teoria freudiana quanto vi fosse di legato alla personalità dello stesso Freud[23].

6. Nel vortice dell'indifferenza

Dopo aver così enucleato alcune delle caratteristiche delle principali forme di ateismo teorico, possiamo ben capire come l'indifferenza religiosa di oggi sia un precipitato di un po' tutte queste forme, il cui regresso ha origine dal venir meno dei modelli ideologici e normativi ed è collegato all'avanzare della pluralità caratteristica di una società complessa. L'ateismo teorico — come ogni fenomeno culturale — è poi patrimonio di una minoranza di individui; a livello generale si diffonde semmai una 'volgarizzazione' dei motivi teorici principali che vivono nel senso comune di ogni epoca.

Per orientarsi nelle definizioni

Atei, irreligiosi, agnosticim indifferenti... in quanti modi si può chiamare un fenomeno vasto e differenziato come l'ateismo? Ecco un piccolo aiuto per orientarsi (tenendo presente che ogni studioso varia dallo schema che presentiamo di seguito).

AGNOSTICO. *È colui che rifiuta l'esistenza di Dio, ma non scivola nell'ateismo teorico; la fede dunque è un'illusione di sicurezza in un mondo dove la scienza può dare risposte migliori di quelle della fede.*

ATEISMO PRATICO. *È quello di coloro che, pur non respingendo l'esistenza di Dio, comunque vivono come se Dio non esistesse.*

ATEISMO TEORICO ASSOLUTO. *Appartiene a quanti negano l'esistenza di quel Dio in cui credono i credenti, il Dio Creatore, Salvatore e Padre. A sua volta questo ateismo può suddividersi nei vari tipi di 'ateismo della ragione'.*

ATEISMO SOCIOLOGICO (O PSEUDOATEISMO). *Se c'è un rapporto di continuità tra secolarizzazione e ateismo, allora una volta 'neutralizzato' Dio, ci si identifica con le norme di condotta sociale. Si rifiuta la prassi religiosa, la chiesa, ogni manifestazione devozionale, utilizzando tuttavia frequenti surrogati pseudo-religiosi o idealizzando i miti culturali di moda.*

Nella vita quotidiana, la modernità produce una vasta e contraddittoria indifferenza verso la religione. Di essa si percepisce ancora l'importanza, ma non se ne coglie più la normatività sul piano dei comportamenti. L'indifferenza religiosa si intreccia alla frequentazione di pratiche che non incidono sulla sfera del comportamento, ma si sostanziano in atti cultuali, vuoti di contenuto, securizzanti come possono esserlo dei riti. Del resto la pratica religiosa sanziona alcuni dei momenti importanti della vita, accompagnando l'ingresso di un individuo nella comunità sociale: pensiamo al battesimo quale rito di ingresso nella società, alla cresima come fine dell'adolescenza e inizio della giovinezza, al matrimonio come ingresso nella vita adulta. Per la fascia di indifferenti, questi sacramenti, di cui non conoscono o non importa conoscere il significato profondo, rappresentano soltanto dei momenti formali ancorché comunitari che sanzionano il passaggio da uno stadio all'altro dell'esistenza, dei riti insomma. Lo scopo sarebbe rispondere al bisogno di identità individuale.

La prima caratteristica dell'indifferenza religiosa consiste nel suo essere all'interno stesso di una pratica religiosa vissuta come puro rito utile a rinforzare e definire lo status sociale di chi lo compie.

In secondo luogo l'indifferenza religiosa è il comportarsi come se Dio non esistesse, prendendo a pretesto l'arretratezza della chiesa in campo etico, oppure trascurando del tutto la problematicità del dato religioso. Questo ateismo dell'indifferenza è 'il piano di sotto' rispetto alla posizione di Sartre, per il quale l'esistenza di Dio è inconciliabile con l'affermazione della libertà dell'uomo; allora l'indifferenza è la rimozione completa del religioso, privilegiando un atteggiamento verso la vita che fa leva sull'individualismo, sulla cura dei propri interessi, del proprio 'particolare'.

All'interno di una società pluristratificata e complessa quale la nostra, è anche possibile — è il dato forse più inquietante — non incontrare in maniera diretta la religione: si può crescere senza avere contatti con la chiesa (o averne di sporadici, in occasione dei sacramenti ma, appunto, come dei riti in cui manca il coinvolgimento esistenziale), affrontando magari la questione religiosa nelle sue implicazioni politiche e sociologiche ma non esistenziali. Pur essendo casi estremi, evidenziano la pluralità delle scelte di campo oggi possibili.

L'indifferenza religiosa in quanto miscuglio sincretico di ateismo teorico — vulgata psicanalitica, insignificanza del linguaggio religioso, marxismo — ha spazio in una critica istituzionale rivolta alla sfera dei comportamenti e dell'etica, dove la posizione della chiesa è considerata anacronistica.

L'atteggiamento prevalente tra i filosofi verso il problema teologico — ha osservato Adriano Bausola — è quello problematico: non si può dire che è impossibile che Dio sia, ma non si vede come poter affermare che Dio sia. In questa situazione — che a livello di vita quotidiana si riflette nel senso comune dell'incertezza della direzione in

23. Jung C.G., *Psicologia e religione*, Milano, Comunità, 1948; Ancona L., *La psicoanalisi*, Brescia, La Scuola, 1980; Valori P., *Psicanalisi e filosofia*, in: *Questioni di storiografia filosofica*, Brescia, La Scuola, 1976, vol. V, pp. 765-813.

cui sta andando la società — diventa inevitabile la decisione pratica. E la decisione pratica, oggi che mancano analisi rigorose sul diffondersi dell'indifferenza, è fortemente corrosiva nei confronti dell'istituzione. Mentre con l'ateismo teorico si può discutere, con l'indifferenza viene meno immediatamente una base dialogica, procedendo ognuno dei due interlocutori su binari opposti. Senza considerare che l'indifferenza è povera di contenuti poiché «l'esistenza è tutta consumata nel flusso della temporalità. I momenti forti che possono dare un senso alla vita dell'uomo sono cercati all'interno di una storicità chiusa su se stessa, e che non può quindi non dissolversi in se stessa. Tutto abbandonato alla storia, intesa come flusso di avvenimenti senza orientamento o entropicamente orientati alla fine della storia stessa, l'uomo esperimenta una profonda lacerazione interiore: da una parte il bisogno di fermare l'attimo, perché solo in esso è possibile incontrare ciò che vale, ciò-che-è; dall'altra, la coscienza di condannarsi, così, a morire, perché se la vita è solo e tutta temporalità, arrestarla significa darsi la morte»[24].

7. La quotidianità alle prese con l'indifferenza

Nella quotidianità si vive e ci si comporta come se Dio non esistesse o non avesse importanza; della chiesa si accettano gli aspetti rituali o magari quelli più spiccatamente emotivi; ci si definisce cattolici e contemporaneamente si rivendica l'assoluta libertà di opinione in tutti quei settori in cui la risposta della chiesa non è considerata soddisfacente. All'esterno dell'istituzione l'indifferenza religiosa consiste nel con confrontarsi mai seriamente con la chiesa e il suo insegnamento, oppure rifiutarlo a priori per cercare soddisfazione alla 'fame di senso' in altri riti della quotidianità (dalla moda allo sport esasperato della domenica e poi del lunedì ecc.).

Forse però l'indifferenza è un fenomeno caratteristico dell'avvento del terzo Millennio, non nel senso di una dissoluzione della religione ma come ricerca di altri modi per parlare ad una mutata coscienza del contemporaneo, nel delinearsi di una società di massa ampia e multistratificata con cui la religione deve fare i conti senza ridursi essa stessa a spettacolo.

Del resto l'indifferenza è un elemento inserito nella modernità ed è — prima ancora che religiosa — indifferenza generalizzata: per la politica, per la vita sociale, per il lavoro. Per le ideologie del potere — molto pragmatiche e che hanno sostituito le ideologie ottocentesche — l'uomo è uno strumento, la natura è pienamente dominabile, il sapere consiste nella utilizzazione degli uomini e delle tecniche. Il distacco — lo scollamento tra paese reale e paese legale — è completo: formalmente i valori non vengono negati: siamo tutti credenti nella libertà, nella giustizia, nella pace; soltanto non ci si preoccupa di cercare libertà, giustizia e pace, o quanto meno ogni discorso critico sulla gestione del potere non la intacca, non incide su di essa. L'indifferenza nei confronti del Palazzo nasconde appena il disinteresse totale verso un mondo percepito come lontano e verso meccanismi sui quali non si è in grado di intervenire.

A livello religioso questa indifferenza significa lontananza, una lontananza che gioca a volte su un ambivalente bisogno di orizzonti di significato, di scenari, per l'esistenza; un bisogno che quanto più viene da una lontananza di appartenenze e identità sociali si traduce in attaccamento emotivo che intende la religione come consumo (mentre la politica di cui si percepisce la irrilevanza è consumo di alleanze e voti), come fruizione, come uso, non suscita domande: è un bisogno di religiosità anonima. Sotto l'effetto della trasformazione sociale si modifica anche la domanda secondo una pista che la ricerca teologica ha imboccato essa stessa negli ultimi anni, per chiedersi in quale modo — o in quali modi — sia possibile dire la fede autenticamente attribuendole un senso attuale e adatto al linguaggio del contemporaneo. L'indifferenza religiosa porta con sé un grappolo di domande: chi ci salva? in che modo? quando? da cosa lo vediamo? E la teologia, come la filosofia, la politica, l'etica, sta cercando strade nuove per rispondere. □

24. Zanghi G.M., *Una chiave di lettura dell'ateismo occidentale*, in : AA.VV., *Il problema ateismo*, Roma, Città Nuova, 1986, pp. 205-225. Sulle questioni toccate in questo paragrafo si possono utilmente consultare: AA.VV., *Enciclopedia dell'ateismo contemporaneo*, Torino, SEI, 1967 (5 voll.); AA.VV., *Dibattito sull'ateismo*, Brescia, Queriniana, 1967; Gilardi E., *La scelta di Dio*, Torino, LDC, 1977; AA.VV., *L'ateismo natura e cause*, Milano, Massimo, 1981.

RELIGIONE SCUOLA

nel prossimo numero, tra l'altro

— un consuntivo bibliografico a tre anni dal nuovo Accordo

— una tipologia dell'Ir e del suo insegnante in Italia

— una rassegna critica di recenti studi sulla condizione giovanile

— il Cristo dei filosofi, nostra intervista a X. Tilliette

— i problemi posti dalle scienze alla dottrina della creazione dell'uomo

— il dibattito teologico sul diavolo

— una riflessione di fenomenologia della religione: la storia come ritorno

— inserto didattico: l'educazione religiosa come maturazione della coscienza morale

ATEISMO OGGI/3

Per rispondere alle sfide del postmoderno

La teologia domani: narrativa, contestuale, planetaria

Fabrizio Mastrofini

Nei precedenti articoli* siamo partiti da un'analisi delle origini dell'ateismo, definito nei termini di un fenomeno caratteristico di un'epoca postcristiana. Siamo passati a considerare alcune delle forme più rilevanti di ateismo teorico, fino a concludere che esso è in regresso di fronte all'avanzare dell'indifferenza religiosa. Quest'ultima è un fenomeno nuovo e senza riscontri nelle epoche precedenti la nostra, ed è un fenomeno che nasce e si sviluppa a partire da una situazione sociale e culturale complessa, differenziata, contrassegnata dalla fine del regime di cristianità' dentro delle società in cui, paradossalmente rispetto al passato, si può vivere senza accostarsi in maniera esistenzialmente significativa al fatto religioso.

Le trasformazioni sociali — di cui l'ateismo teorico prima e l'indifferenza religiosa poi sono i segnali più evidenti — hanno determinato e determinano ancora una spinta all'approfondimento della riflessione teologica per rispondere alle sfide e alle domande di significato che emergono dalla mutata consapevolezza del contemporaneo. In questa sede ci interessa prendere in considerazione alcuni dei modi con cui la teologia si è attrezzata a rispondere ai cambiamenti culturali.

Trasformare teologicamente la realtà

Le risposte variano comunque a seconda delle aree geografiche in cui si colloca. In America Latina, o più in generale in tutte le situazioni sociali segnate da una esperienza di profonda disumanizzazione, si compie la riscoperta del rapporto esistente tra la teologia e le situazioni storiche e sociali concrete a partire dalle quali la teologia è prodotta. Spiega il teologo Bruno Forte che si fa strada la convinzione «che non basta interpretare teologicamente il mondo, ma occorre teologicamente trasformarlo»[1].

La riedizione in chiave teologica della undicesima tesi su Feuerbach va al di là di un folklorismo che potrebbe apparire scontato o fuori luogo. Indica molto bene il cammino percorso dalla teologia, nella messa in discussione delle categorie occidentali del pensare, sotto la spinta delle esigenze provenienti dai paesi del Terzo Mondo e per quanto riguarda l'Europa sotto la spinta di cambiamenti e trasformazioni socio-culturali che producono una profonda distanza tra il linguaggio religioso e il linguaggio della vita quotidiana. Al contrario di una impostazione astratta e disincarnata, la teologia della liberazione vuole essere una riflessione consapevole sul sistema di rapporti e di condizionamenti sociali in cui la chiesa vive ed opera. L'analisi della realtà sociale è il luogo della verifica e dell'attuazione concreta della riflessione di fede. Contro una teologia astratta e disincarnata, la teologia della liberazione intende assumere consapevolmente e sciogliere il nodo problematico costituito dal ruolo della teologia e della fede nelle realtà sociopolitiche dominate da miseria, sfruttamento, guerra. La Scrittura viene interrogata in base alle sollecitazioni del presente e la verità della rivelazione è una strada continuamente aperta alla verifica e a nuove soluzioni, senza determinismi[2]. La circolarità teoria-prassi misura «l'effettivo valore del pensiero credente»[3]: la prassi della carità e l'esigenza di trasformare l'attuale situazione di ingiustizia costituiscono il segno dell'efficacia di una riflessione teologica che non si esaurisce nella prassi ma trova in essa il criterio per una verifica storica dell'efficacia trasformatrice della fede stessa, secondo una connessione immediata con la vita quotidiana che il mondo occidentale ha smarrito.

Pensare la fede nel postmoderno

Diversa è la strada della ricerca teologica in Occidente, dove le condizioni socio-politiche sono differenti. I settori più significativi della teologia occidentale ed europea in particolare sono caratterizzati dal dialogo con la cultu-

* «Religione e scuola», genn. 1987, 244-246; febbr. 1987, 308-313.

1. Forte B., *Cristologie del Novecento*, Queriniana, Brescia 1983, p. 36.
2. È una prospettiva aperta direttamente dal Concilio. Infatti il paragrafo 8 della costituzione *Dei Verbum* dice che la Chiesa «tende incessantemente alla pienezza della verità divina» e dunque non la possiede una volta per sempre, immutabilmente ed eternamente e se «tende incessantemente» allora il rapporto con il mondo è articolato, complesso, aperto a sviluppi.
3. Forte B., *op. cit.*, p. 41.

ra del 'postmoderno'[4]. Secondo Hans Küng il postmoderno costituisce un vero e proprio nuovo paradigma. «Nel paradigma postmoderno (...) la religione non deve avere più soltanto un ruolo consolatorio ma anche liberatore»[5]. Nel paradigma moderno, soprattutto nella religione cattolica, dominava l'aspetto consolatorio mentre il nuovo paradigma sottolinea la necessità di impegnarsi in maniera decisiva sulla strada dell'ecumenismo «riconoscendo ad esempio la validità reciproca dei vari ministeri» e sottolinea la necessità di impegnarsi per rendere possibile la pace tra tutte le religioni «come una delle tappe per realizzare la pace tra le nazioni»[6].

Un'ipotesi diversa, sempre in ambito europeo, è stata elaborata dal teologo Johann Baptist Metz che propugna un ritorno alla forma narrativa del pensiero, visto il fallimento di ogni progetto liberatore che faceva perno sull'ideale della 'ragione emancipante'.

La parola di Dio va annunciata non sotto la forma di un'argomentazione ma sotto la forma del racconto. Il racconto non sospende l'efficacia dell'evento-redenzione di fronte alla storia della passione umana e di fronte al non senso costituito dall'irruzione radicale del male nella storia umana. Altrimenti «una teologia che abbia smarrito la categoria del narrare, o che la consideri teoricamente come forma precritica di espressione, riuscirà soltanto a comprimere le esperienze 'genuine' ed 'originarie' della fede nell'in-oggettività e mutismo»[7]. Avere smarrito la categoria del narrare comporta la perdita del carattere di comunicazione pratica dell'esperienza, dove la parola diventa efficace e significativa esistenzialmente per tenere viva la memoria attuale dei gesti redentivi di Cristo. Significa riconoscere che la teologia non è distaccata o disincarnata nei confronti della tradizione: la tradizione è sempre viva ed ha bisogno di continui richiami, di ricordo, evidenziando che l'uomo ha una coscienza continuamente «impigliata nella storia». Ma a ben guardare la teologia narrativa di Metz vuole ritornare ad una forma 'moderna' qual è la forma narrativa del sapere. In questo caso la distinzione moderno/postmoderno è quella stabilita da Lyotard: la forma narrativa del sapere è il racconto che consente di definire i criteri di competenza propri della società in cui esso esiste. Il narratore è competente solo perché lui stesso ha ascoltato la storia e il destinatario acquista le stesse potenzialità del narratore per diventare a sua volta l'anello di trasmissione del gruppo di regole pragmatiche che costituiscono il legame sociale. Questa forma moderna, cui in definitiva si riferisce Metz, è superata nella attuale trasformazione del sapere: quest'ultimo diviene operativo e valido solo se si tratta di conoscenze traducibili in quantità di informazioni. Cade insomma il principio che l'acquisizione del sapere è inscindibile dalla formazione dello spirito e a partire da questa scissione ha origine l'attualissimo problema della mancanza di evidente connessione tra la fede e la vita quotidiana[8].

Teologia contestuale

La teologia sembra avviata a percorrere un'altra strada, quella del suo essere sempre contestuale. Così la pensa il teologo zairese Mushete Ngindu, per il quale il pensiero teologico europeo è 'segnato' dalla storia dell'Europa. «Mi sembra — spiega — che si tratti di una teologia strettamente contestuale, contrassegnata dalla crisi modernista che affligge le chiese europee dalla fine del secolo scorso. La secolarizzazione, il dibattito tra fede e cultura, l'ateismo sono problemi legati alla storia del cristianesimo europeo oggi». L'ateismo è infatti un problema che ri-

4. Valga per tutti il riferimento a Lyotard J.F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981.
5. Küng H., *Nuove sfide per la religione del duemila*, in «Missione oggi», giugno 1986, pp. 28-31.
6. Ivi, p. 31.
7. Metz J.B., *Breve apologia del narrare*, in «Concilium» 5/1973, p. 862 ss.
8. Cf Lyotard J.F., *op. cit.*

Quale esperienza religiosa oggi?

Rinascita del sacro o secolarizzazione crescente? Spesso i segnali che vengono dalla realtà sociale di oggi, a questo riguardo, appaiono contraddittori. Una cosa, comunque, è certa: nonostante la ripresa della domanda religiosa, le convinzioni morali e i comportamenti pratici della maggior parte delle persone sembrano prescindere da ogni riferimento a una legge divina. Il vero problema, dunque, è quello di individuare le ragioni di questa divaricazione.

Proprio di qui ha preso le mosse il programma del 56° corso di aggiornamento culturale dell'Università cattolica, che si è svolto a Sorrento dal 21 al 26 settembre scorso (ReS febb. 1987, 314-316) e di cui Vita e Pensiero ora pubblica gli atti, dal titolo: *L'esperienza religiosa oggi. La coscienza cristiana di fronte all'ateismo e all'indifferenza* (Milano 1986, pp. 281). La riflessione, ricca e articolata, muove da una diagnosi dell'esperienza religiosa nelle società occidentali (Burgalassi) e, rispettivamente, dell'ateismo nelle sue matrici filosofiche nichiliste (Prini) e nei suoi risvolti psicologici (Ancona); segue un esame di come esperienza religiosa e ateismo prendano corpo in due caratteristiche espressioni artistiche contemporanee, la letteratura (Girardi) e il cinema (Bini); ci si interroga sul nesso tra scandalo del male ed esperienza religiosa (Sequeri) e su una religione monoteistica non cristiana quale quella islamica (Anawati).

Fin qui l'indagine sull'esperienza religiosa. Nella seconda parte, invece, viene abbozzato un itinerario ricostruttivo: l'evangelizzazione intesa come introduzione a Gesù Cristo(Poupard), la ragione umana di fronte alla trascendenza (Melchiorre), la prospettiva biblica (Ravasi), la testimonianza di un monaco (Dossetti), l'istanza antropologica del bisogno di Dio (Skalicky) e, infine, le nuove forme di esperienza cristiana (Barruffo).

Al di là dell'interesse dei singoli contributi, la lettura del volume suggerisce l'idea di un reale 'bisogno di Dio' e, al tempo stesso, l'esigenza di individuare le possibili direzioni perché questa 'intenzionalità' verso il divino non rimanga soltanto 'scenario', ma diventi decisione, scelta personale che plasma l'esistenza concreta dell'uomo. Particolarmente ricca di suggestioni, al riguardo, la testimonianza di don Dossetti, da cui emergono tre indicazioni fondamentali che meritano di essere approfondite e sviluppate. In primo luogo la sottolineatura della peculiarità del cristianesimo come religione che è anche storia, avvenimento, incarnazione. In secondo luogo il rigore di un programma di vita modellato sul Vangelo e proposto coraggiosamente non soltanto ai chierici, ai religiosi, ma a tutti i cristiani, indistintamente. Infine l'indicazione della proposta cristiana come offerta di un rapporto personale con Dio, in cui è Dio stesso che sceglie, cerca l'uomo e lo apre alle ricchezze dell'infinito. Non un Dio, dunque, da cercare nella natura come fondamento cosmologico, ma piuttosto un Dio che dà senso alla vita dell'uomo nella sua singolarità e concretezza, un Dio, in definitiva, da cercare, secondo il magistero sempre attuale di Agostino, nell'intimità della propria coscienza.

riguarda la chiesa in Occidente; negli altri continenti la questione centrale del rapporto chiesa-mondo ruota attorno al tema dell'inculturazione, sulla risposta al problema della liberazione, sul binomio evangelizzazione/promozione umana[9].

Un tale pluralismo teologico riflette il pluralismo di visioni del mondo e di cultura nel quale siamo immersi. E un problema che si presenta al pensiero teologico riguarda il rapporto tra pluralismo e unità dalla fede, mantenendo la consapevolezza che la teologia è la 'coscienza riflessa' delle situazioni storiche. L'Associazione ecumenica, dei teologi del Terzo Mondo nel suo ultimo incontro (dicembre 1986) ha sottolineato di nuovo che se la teologia è sempre contestuale è d'altronde necessario che le differenti coscienze riflesse possano comunicare tra loro.

È una strada che stenta ancora ad essere pienamente accettata in Occidente. Di fronte al presente interrogativo su come parlare di Dio in un mondo che sta cambiando e che non riconosce più immediatamente il significato e il valore della religione come criterio significativo per la vita quotidiana, la teologia nell'espressione occidentale dominante nelle scuole classiche è ancora insegnata a partire dall'attualità del modello ontologico, inattaccabile e inafferrabile, seguendo una impostazione di tipo giuridico-speculativo[10]. In un tale modello non ci sono risposte da dare perché, a rigore, neppure ci sono autentiche domande: ad ogni interrogativo è già assegnata la sua risposta e il modello ontologico si basa sulla certezza definitiva della rivelazione. La sofferenza o il male esistono come segno del peccato dell'uomo, dove la sofferenza del giusto riscatta il male presente nel mondo[11]. Se invece Dio non è più colui che fa le cose bensì è colui il quale fa sì che le cose siano (secondo l'impostazione di Karl Rahner), non è più Dio che crea la sofferenza ma l'azione divina sulla storia è mediata dall'uomo il quale, accettando la propria situazione esistenziale, può diventare strumento di liberazione per se stesso e per gli altri. Questo tema del male e della sofferenza è uno dei più importanti nodi della riflessione teologica, ponendosi come un crocevia per tradizioni diverse che qui si intersecano.

Dopo Auschwitz la riflessione radicale ebraica[12] si è incentrata sul problema dell'assenza di Dio: di fronte al grido di dolore dei milioni di ebrei, la risposta divina non è venuta. Secondo uno dei più attenti studiosi della tradizione ebraica e del suo rapporto con il cristianesimo, Sergio Quinzio, l'attesa del ritorno di Dio dura da duemila anni e di fronte a questa attesa dobbiamo mettere in conto la possibilità che essa duri ancora altrettanto o che, magari, duri per sempre. Nell'attesa l'unico atteggiamento possibile è il silenzio; Dio lo troviamo nel silenzio[13].

Dialogo ecumenico e interreligioso

Il tema generale e generico dell'ateismo coniuga l'esigenza di una riflessione attenta a cogliere l'agitarsi della coscienza inquieta dell'uomo che vive in una società in trasformazione e dove i riferimenti saldi vengono a mancare nella velocità della vita quotidiana e nelle molteplici proposte di valori da perseguire. In questo 'paradigma post-moderno' la Chiesa ha una nuova *chance* poiché «la ricerca di liberazione dalla povertà, dalla paura, dall'ingiustizia, sono altrettanti obiettivi»[14]: la religione si avvia a smettere i panni della consolazione per assumere quelli del liberatore. Se è così, l'attuale crisi del cattolicesimo in Occidente è collegata alla ricerca di direzioni nuove da esplorare, mantenendo un riferimento alla tradizione ma senza che essa costituisca un peso insopportabile o una zavorra che blocca la ricerca. Di fronte all'urgenza e alla globalità delle trasformazioni, a tutti i livelli della società, la chiesa non ha risposte migliori di altre; ha semmai il compito urgente di mettersi alla ricerca favorendo l'unione degli uomini. Su questa direzione è avviato ad esempio Hans Küng[15] ma anche i sostenitori dell'ecumenismo e gli entusiasti dell'incontro delle religioni per la pace svoltosi ad Assisi e anche la parte di 'cultura cattolica' che in Italia si riconosce in quanti sottolineano la valen-

1. ***J.B. Metz: l'uomo ha una coscienza continuamente 'impigliata nella storia'***
2. ***G. Gutiérrez: far uscire la teologia dal suo tradizionale etnocentrismo***

9. Simposio delle Conferenze episcopali dell'Africa e del Madagascar, *L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui*, Édition du Sceam, Kinshasa 1985; Gibellini R., *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1986.

10. A questo proposito va segnalato il problema del difficile rapporto tra inculturazione (come esigenza di parlare della fede in relazione a dei contesti concreti) e tutela della verità della rivelazione. In termini più 'politici' si tratta del rapporto tra inculturazione e Congregazione per la dottrina della fede. Il teologo Ary Roest Crollius, il più importante studioso dell'inculturazione spiega che «senza il profondo e mai compiuto radicamento del cristianesimo nelle culture umane, l'inculturazione rimarrebbe alla superficie della vita di un popolo» e d'altra parte «senza l'integrazione dei valori culturali nel cristianesimo, il radicamento del cristianesimo nelle culture equivarrebbe ad una mera dispersione». Sul rapporto tra inculturazione e esigenza di stabilità della fede, cf gli interventi del card. Ratzinger e dei teologi Carlo Molari e Ary Roest Crollius in «Missione oggi», febbraio 1986, pp. 58-69.

11. Cf la documentazione relativa al Sinodo dei vescovi del 1982 sul tema 'Riconciliazione e penitenza', dove uno dei temi principali di discussione fu il rapporto tra peccato individuale e peccato sociale.

12. Fackenheim E.L., *La presenza di Dio nella storia*, Queriniana, Brescia 1977 e «Concilium», 4/1984.

13. Cf la mia intervista a Sergio Quinzio in «Religione e scuola», maggio 1985, pp. 422-424.

14. Küng H., *cit.*

15. Cf *Cristianesimo e religioni universali*, discusso in «Religione e scuola», genn. 1987, pp. 250-254.

RELIGIONE SCUOLA

prossimo numero:

L'Ir nel dibattito politico alla vigilia del Concordato del '29

La religione e le altre materie: quali nessi disciplinari?

Educazione religiosa come educazione linguistica: un dossier didattico

Economia e morale: quando la coscienza insorge contro il sistema

Il tempo sacro, o dei miti delle origini

Cosa leggere di nuovo in ecclesiologia

L'Irc, vigilia di verifica

per abbonamento e nelle principali librerie

QUERINIANA

za positiva della modernità a partire dalla legittima autonomia delle realtà terrene e dove la secolarizzazione «non è vista come tendenza alla 'scristianizzazione' del paese, ma come occasione — preziosa — per la maturazione di una fede più adulta e matura, meno legata alle ambiguità di una commistione tra realtà distinte»[16]. È una impostazione che si sta facendo strada se consideriamo, ad esempio, il progresso del movimento ecumenico: dal Concilio ad oggi si è passati ad una concezione per cui se il cristianesimo non solidarizza con le altre religioni è inutile che rivendichi un primato perché di fronte ad esse, nella verifica storica, il cristianesimo non offre delle risposte in più o migliori. Semmai conserva come specifico la risposta escatologica, ma facciamo fatica a conservare lo specifico cristiano e, in una dimensione di educazione alla mondialità, faremo fatica a conservare lo specifico religioso dell'uomo rispetto al suo essere uomo e basta. Ad esempio ci si potrebbe chiedere perché continuare a ritenere che la difesa della pace appartenga al 'fronte religioso' dell'umanità e non a quello 'ateo'. È un pregiudizio fare e contrapporre schieramenti assoluti, ed è funzionale alla lotta per l'egemonia esistente sul piano mondiale tra i blocchi, è funzionale inoltre alla lotta per l'egemonia religiosa per vedere se all'avvento del terzo millennio avrà l'egemonia il cattolicesimo o l'islamismo. All'interno delle confessioni cristiane e tra di esse e il cattolicesimo, le distinzioni tendono a scomparire: non c'è differenza di fondo tra un teologo cattolico della liberazione ed uno protestante della liberazione.
Dobbiamo dunque considerare positivamente l'andare verso un'unità che fa passare sullo sfondo le diversità? È bene precisare che in questa prospettiva è errato parlare di unità; è più esatto parlare di un cosmopolitismo che sopravanza i vari nazionalismi. Il cattolico non deve smettere di essere cattolico e i cattolici non devono scomparire, come non lo devono le altre confessioni. Caso mai deve essere messa da parte l'idea di conversione suscitata: tutti devono trovare un significato profondo nella cultura e nella civiltà che già possiedono, non all'insegna delle autarchie ma nello scambio, nel confronto, nella contaminazione reciproca che porta anche a vedere i reciproci pregiudizi. E gli occidentali sono forse i primi ad avere coscienza del loro etnocentrismo e di quanto lo hanno fatto pesare sulla storia dello sviluppo dei paesi non europei e di quanto anche la teologia sia responsabile dell'etnocentrismo[17].

Dove passa il futuro della fede

Nella ricerca delle strade da percorrere si gioca il futuro della chiesa, in vista di trasformazioni per il momento imprevedibili. «I tentativi di ridefinire il posto della chiesa nel mondo, come pure tutte le riforme della liturgia, delle attività del clero, dell'insegnamento ecclesiale, concernono di fatto i fondamenti stessi delle strutture della chiesa. Essa sembra privata o privarsi del monopolio del metalinguaggio simbolico: il linguaggio rituale e liturgico abbandona il suo abito di mistero, la distinzione nell'ambito clericale si attenua, la standardizzazione del sistema dei segni rituali lascia posto all'individualizzazione del sentimento religioso. Sono trasformazioni che portano alla scomparsa delle strutture ecclesiali? Niente permette di affermarlo: l'esperienza di due millenni di storia lascia prevedere varie evoluzioni possibili. L'aspetto comunitario dei nuovi programmi potrebbe far rinascere la fede autentica dei gruppi privi di rigida organizzazione gerarchica, anche se l'aspetto totalizzante di quei programmi può forse condurre a una ristrutturazione delle organizzazioni ecclesiastiche, una volta che si siano forgiati nuovi strumenti di dominazione spirituale per meglio inquadrare le masse dei credenti»[18]. È una prospettiva senz'altro discutibile, non fosse che per la sua spiccata accentuazione del dato istituzionale, tuttavia segnala in qualche modo che nel medio periodo le trasformazioni a livello di vita quotidiana e a livello della cultura avranno dei riflessi profondi sulle istituzioni, con buona pace della loro presunta immutabilità. □

16. Introduzione alle tesi del 48° Congresso della Fuci.
17. Cf Tissa Balasuriya, *Teologia planetaria*, Emi, Bologna 1986.
18. Voce 'Chiesa', in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 2, p. 1139.

UNITÀ DIDATTICHE

Percorsi didattici per l'Irc e l'ora alternativa

Come studiare il fenomeno dell'ateismo

Fabrizio Mastrofini

In precedenza (cf nn. 5,6, 8/1987) abbiamo svolto un'analisi dell'ateismo, definito come fenomeno postcristiano, poi esaminato nelle sue componenti teoriche e come indifferenza religiosa. Infine abbiamo cercato di indicare alcuni percorsi che la riflessione teologica ha imboccato o sta imboccando per rispondere alla sfida portata dall'evoluzione sociale, politica e culturale.
Ora vorremmo cercare di costruire una serie di unità didattiche per lavorare con i ragazzi, a scuola, sulle tematiche presentate dal fenomeno-ateismo. Si tratta, appunto, di una serie di tre unità didattiche: una pensata per la scuola media, una per il biennio delle superiori, una per il triennio (a sua volta suddivisa tra triennio dei licei e triennio degli altri tipi di scuola).

1. Obiettivi educativi ed obiettivi didattici

In questa ipotesi di lavoro gli obiettivi educativi e gli obiettivi didattici sono comuni a tutte le diverse unità didattiche che presenteremo. Naturalmente a seconda delle età gli obiettivi si precisano e si approfondiscono nei loro contenuti specifici.

OBIETTIVO EDUCATIVO: sviluppare la capacità di riflettere sull'importanza di compiere delle scelte e sulla significatività delle scelte compiute per quanto riguarda la vita quotidiana.

OBIETTIVI DIDATTICI:
— saper individuare i concetti basilari di un messaggio;
— saper collocare i concetti basilari di un messaggio all'interno della storia del pensiero;
— conoscere i contenuti fondamentali del cristianesimo;
— conoscere le caratteristiche che distinguono la comunità cristiana da altri tipi di gruppi;
— saper indicare alcuni aspetti della caratterizzazione cristiana nel proprio ambiente e aspetti della non caratterizzazione. Di questi ultimi saperne indicare i motivi principali.

2. Scuola media

Per quanto riguarda la scuola dell'obbligo si può iniziare un lavoro con i ragazzi somministrando loro un test di ingresso per conoscere gli aspetti essenziali della posizione dell'alunno nei confronti della religione. In particolare per l'insegnante dovrebbe essere importante conoscere:
1. *il grado di conoscenza* (chi è Cristo, qual è il messaggio essenziale del cristianesimo, cos'è la chiesa, cosa sono i sacramenti, cosa ricordano della prima comunione...);
2. *la posizione della famiglia verso la religione* (cosa ne dicono i genitori, ne parlano in casa, vanno a messa...);
3. *il grado di coinvolgimento emotivo dell'alunno* (la religione è importante e perché, ti aiuta nei momenti difficili...);
4. *la rilevanza sociale* (ne parli con gli amici, qualcuno ti critica perché credi, conosci persone che non credono, che vuol dire non credere, quali sono i motivi per cui non credono...).

In questo modo si avrà un quadro sufficientemente completo della situazione religiosa della classe nella fase preparatoria del lavoro, in modo da calibrare l'intervento successivo rispondendo alle esigenze conoscitive ed esistenziali degli alunni.
Nei tre anni della scuola media inferiore non è certamente possibile affrontare in maniera diretta e specifica i fondamenti dell'ateismo e dell'indifferenza religiosa; è possibile invece soffermarsi sulle caratteristiche esteriormente rilevabili di questi fenomeni, aiutando gli alunni a porre problemi e a ricercare le direzioni in cui trovare risposte. In particolare tre tappe, corrispondenti ai tre anni di scuola, sono identificabili:

☐ **Conoscere:** è riferito alla conoscenza del nucleo centrale della fede, al significato del rituale, ai motivi dell'affermazione storica del cristianesimo, alle tappe della diffusione, al carattere specifico della comunità cristiana.

☐ **Capire:** è riferito ad un primo approccio all'importanza della connessione tra fede e vita quotidiana, all'importanza del dialogo, alla rilevanza sociale della fede, ad una prima richiesta di capire le ragioni della propria appartenenza alla comunità cristiana, ad un invito ad approfondire le ragioni della possibile non appartenenza.

☐ **Valutare:** si procede ad una sintesi degli elementi raccolti nelle due fasi precedenti, dando spazio a momenti di approfondimento ulteriore tramite incontri con persone o conoscenza di situazioni per comporre gli elementi all'interno di una prospettiva di significatività personale; in quest'ultima parte si potrà dare ulteriore e maggiore spazio alle ragioni della non credenza, verificando la consistenza del percorso svolto.

Alla fine del ciclo si può somministrare di nuovo il questionario iniziale valutandone insieme agli alunni i cambiamenti avvenuti nelle risposte al primo e all'ultimo questionario. Oltre ad essere strumento di discussione la somministrazione delle stesse domande all'inizio e alla fine del percorso educativo-didattico costituisce uno strumento di rilevazione sufficientemente oggettiva del cammino percorso.

3. Biennio

Fermi restando gli obiettivi educativi e gli obiettivi didattici precedentemente determinati, la fase del biennio non consente un'esposizione di tipo sistematico sull'ateismo teorico. Dal punto di vista pedagogico

si tratta poi di una fascia di età in cui prevale la tendenza a mettere in discussione valori precedentemente presentati. Sarà allora più opportuno soffermarsi ad approfondire, anche in maniera implicita, le caratteristiche dell'indifferenza religiosa (propria di questa fase) moltiplicando le occasioni di dibattito su fatti di cronaca, documenti del magistero, prese di posizione che fanno discutere. Inoltre è importante offrire occasioni di incontro con persone e situazioni che sollecitano apertamente a prendere delle posizioni.
Con qualche adattamento si può attuare un percorso educativo/didattico sulla falsariga di quanto detto per la scuola media, in particolare tenendo fermo il questionario da somministrare all'inizio e alla fine del ciclo, dando più rilevanza all'analisi storica delle tappe della diffusione del cristianesimo e all'approfondimento delle ragioni dell'appartenenza o non appartenenza alla comunità cristiana.

4. Triennio

Le ipotesi possibili sono più di una, a seconda che si tratti di alunni appartenenti al liceo o no. Nel primo caso si può decidere di seguire in maniera parallela il programma di Filosofia oppure si può impostare un percorso autonomo.

A. **Seguendo il programma di Filosofia e Storia**
1° anno — Caratteristiche del pensiero religioso degli antichi: caratteristiche del politeismo; l'antropomorfismo; la tragedia greca; i riti misterici; la filosofia come superamento della religione misterica; il neoplatonismo e la gnosi. Passaggio dall'antichità al cristianesimo: diffusione geografica, penetrazione culturale, rielaborazione del platonismo, caratteristiche della società cristiana medioevale.
2° anno — Fissare alcuni momenti particolari del passaggio all'epoca moderna: la svolta cartesiana, il principio dell'autonomia della scienza. Il rapporto tra religione e filosofia in Hegel come preludio all'evolversi di un'epoca postcristiana.
3° anno — La critica alla religione come un aspetto rilevante della riflessione contemporanea. Esposizione delle varie scuole (marxismo, positivismo ecc.). La fede e il mondo contemporaneo: dal concilio ad oggi i problemi legati al rinnovamento della teologia, all'emergere delle chiese del terzo mondo, i problemi relativi all'inculturazione...
Questa ipotesi segue dunque da vicino il programma di Storia e Filosofia, approfondendone alcuni aspetti e soprattutto nel terzo anno potenzia argomenti di solito non trattati nello svolgimento corrente dei programmi.

B. **Per altri tipi di scuola** che non siano i licei si può seguire un'impostazione più flessibile, sempre partendo da una verifica oggettiva (questionario) delle conoscenze di partenza degli alunni per realizzare una trattazione di argomenti più aderente alle esigenze degli alunni stessi. Prendendo spunto dai fatti di attualità per una discussione in classe lo sforzo deve consistere nel ricondurre ogni tesi espressa alle sue matrici culturali (fase didattico-pedagogica del conoscere, espressa qui nella forma dello storicizzare), essere in grado di avere gli elementi per una valutazione critica (valutazione), saperla mettere a confronto con il cristianesimo (conoscenza-critica), infine prendere una posizione (scelta).
Tematiche:
— conoscenza dei fondamenti della dottrina cristiana;
— rapporto fede-ragione;
— rapporto chiesa-mondo;
— rassegna delle posizioni critiche verso la religione e approfondimento dei loro motivi;
— la realtà della chiesa nelle trasformazioni del mondo contemporaneo (importanza del concilio, i problemi dell'inculturazione, l'emergere delle chiese locali...).

C. **Per tutti i trienni di ogni tipo di scuola** si può impostare una serie di unità didattiche seguendo questo schema:
1° anno — Fine della supremazia della religione: il pensiero di Hegel come riferimento centrale. Da qui ripartire all'indietro per alcuni approfondimenti: la *societas christiana* medioevale, l'organizzazione gerarchica del sapere nel medioevo, il ruolo dell'arte sacra, dalla filosofia 'ancilla' al declino degli ideali teocentrici e all'esigenza di autonomia della ragione.
2° anno — Rassegna delle posizioni critiche verso la religione e loro motivi: marxismo, neopositivismo, ontoteologia, esistenzialismo, psicoanalisi. Il mondo contemporaneo nasce in opposizione alla religione: tutte le ideologie la danno per sconfitta e invece è presente.
3° anno — Importanza centrale del concilio Vaticano II: un nuovo rapporto chiesa-mondo. I problemi che interpellano: il male, l'avvenire del mondo, l'etica. Differenza delle impostazioni teologiche del Nord e del Sud del mondo.
Per questi argomenti rimandiamo alla bibliografia contenuta nelle note ai tre precedenti interventi su «ReS».

In tutte le ipotesi qui presentate può essere utile (quando non è indispensabile, come nel caso del triennio della scuola media) la verifica oggettiva del cammino percorso tramite questionario di ingresso e finale. Inoltre la trattazione degli argomenti è *mista* come metodologia: alle lezioni si alternano momenti di confronto e dialogo, momenti di incontro con persone e situazioni significative per far meglio emergere l'aspetto significativamente esistenziale della problematica religiosa, che coinvolge le scelte di vita e illumina sul loro perché. Infine potrebbe essere importante alternare alle lezioni momenti di lettura di alcune riviste che trattano argomenti religiosi o anche riviste religiose, che in questi anni sono stati in primo piano nel processo di rinnovamento teologico e pastorale. □

PROBLEMI DIDATTICI

Indicazioni concrete per una verifica

Alberto Campoleoni

Il problema della *verifica-valutazione*[1] è stato più volte affrontato dalla nostra rivista, dal momento che si tratta di un nodo centrale all'interno di un processo educativo scolastico il quale, una volta attivato, necessita un controllo costante negli esiti reali raggiunti e nel percorso seguito, per evidenziarne la funzionalità.
Ora, se elaborare strumenti efficaci di verifica all'interno di un percorso di apprendimento è importante, è vero che presenta anche non poche difficoltà. Si tratta, infatti, di calibrare gli interventi relativamente ai dati effettivamente misurabili, in stretta relazione agli obiettivi che hanno guidato l'attività didattica, verificando così — come detto — quanto gli allievi hanno raggiunto e, nello stesso tempo, più in generale, controllando l'efficacia del procedimento, gli eventuali squilibri, gli scoperti da recuperare, in una dinamica di autocorrezione costante.
All'interno di ciascuna unità didattica progettata, deve dunque rientrare l'organizza-

1. Con verifica si intende propriamente la raccolta-registrazione di dati relativi al 'comportamento' dell'allievo, mentre con valutazione si fa riferimento ad una procedura successiva di comparazione dei dati raccolti con gli obiettivi preposti all'attività didattica. Per un approfondimento, cf L. Borello-C. De Bruno, *Perché, che cosa e come valutare nell'insegnamento religioso*, in ReS 4, 15.12.84, 177-184.

ATTUALITA' CULTURALE

Come funziona il discorso magisteriale nelle società pluraliste e secolarizzate?

Il magistero alle prese con la modernità

Fabrizio Mastrofini

«La parola papale beneficia della delusione laica per l'efficacia della modernità e della scienza» (Paul Thibaud).
«In un mondo dominato dalla tecnologia e dalla burocrazia c'è bisogno di carisma» (Sergio Quinzio).
«Bastano le angosce e le sofferenze della modernizzazione a ricreare una concezione del mondo, un assetto sociale in cui ritrovino il loro posto i grandi valori del passato?» (Giorgio Bocca).
Sono alcuni degli interrogativi che hanno accompagnato l'ultimo viaggio del papa negli Stati Uniti, un percorso complesso e affascinante all'interno del paese del capitalismo dispiegato, regno della modernizzazione e insieme terra pervasa dalla ricerca di senso espressa dal fondamentalismo religioso.

In base ad un'analisi dei più importanti discorsi del Papa — in particolare negli Stati Uniti ma anche in altre nazioni — intendiamo cercare di capire meglio il rapporto difficile e variegato tra il più alto magistero della chiesa e il mondo moderno, ponendo in via preliminare alcune domande necessarie ad inquadrare correttamente il problema. Infatti la tematica sottintende una previa definizione di cos'è l'ortodossia e dunque in che modo e da quale angolazione porre il rapporto chiesa-mondo da un punto di vista strettamente magisteriale. Se è opinione comune che la dottrina ecclesiale non trova più riscontro nei comportamenti e nella vita concreta dei cristiani si ripropone una corretta messa a punto di cosa possa definirsi ortodosso e cosa no, per capire quali spazi di dialogo si aprono nel rapporto con tutti i settori della cultura e della vita contemporanea. In secondo luogo occorre chiedersi quali siano le caratteristiche del moderno (*vedi scheda*), confrontandole con quelle che emergono dall'analisi dei testi pontifici. Infine cercheremo di cogliere l'influenza dei discorsi e del magistero nei diversi contesti in cui vengono pronunciati. Tre complesse domande ci attendono, dunque, per delle risposte che qui potranno essere accennate nelle loro linee generali.

1. Ortodossia

«L'ortodossia — tradizionalmente considerata — nasce là dove la fede è annunciata dal magistero infallibile della chiesa, mediata dalla retta teologia e dalla predicazione accettata con obbedienza dai credenti»[1]. Il primato del magistero è «anche uno strumento di progressiva formazione della verità» e non solo «strumento di fissazione»[2]. Il popolo di Dio, secondo la *Lumen gentium*, è soggetto di un senso della fede «che non può errare». Comunque l'ortodossia senza una prassi effettiva non esiste; ma se l'ortodossia è un concetto dinamico, evidentemente essa diviene possibile se proiettata su uno sfondo temporale e la sua definizione comporta dei rischi di scivolamento al di fuori degli ambiti tracciati. Già Karl Rahner ha richiamato l'attenzione su quella che ha definito «criptoeresia»[3]. Non si intendono proposizioni esplicitamente eretiche o devianti, chiaramente formulate e definite, quanto atteggiamenti di fondo, interessi e preferenze che una volta esplicitati sarebbero tuttavia eterodossi. Secondo Rahner tale modo di stare nella chiesa si caratterizza per una adesione in senso tradizionale e soprattutto passivo, che si traduce in atteggiamenti e comportamenti contrari alla fede cristiana. Vivere da cristiani anagrafici in un mondo di strutturali ingiustizie ha tutte le caratteristiche della criptoeresia, contro la quale sono chiaramente rivolti i messaggi del papa, anche se la criptoeresia rahneriana sarebbe oggi ritraducibile nei termini dell'indifferenza religiosa, del problema che attiene al vivere da cristiani in un mondo caratterizzato — in Occidente — dalla perdita di incidenza dei tradizionali valori religiosi.
All'interno del «magistero itinerante» del papa è molto avvertita la consapevolezza delle situazioni di ingiustizia che si presentano nelle varie società, oltre all'ugualmente profonda consapevolezza del difficile rapporto con il moderno.

2. Cos'è il moderno?

Il contemporaneo fa problema alla chiesa; la fine dei regimi di cristiani-

1. Cf T.R. Peters, *Ortodossia nella dialettica di doxa e praxis*, in «Concilium», 4 1987, pp. 104-117. Alla questione dell'ortodossia è comunque dedicato tutto il numero della rivista.
2. *Ivi.*
3. Rahner K., *Cos'è l'eresia* in *Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1969, pp. 567 ss.

tà (aspetto storico), il termine della supremazia della religione sulla filosofia (aspetto culturale), la perdita di incidenza dei valori religiosi nella vita quotidiana (aspetto esistenziale)[4], delineano un panorama per cui l'indifferenza religiosa è un atteggiamento diffuso e radicato. La «rottura» tra fede e cultura è un fatto relativamente nuovo e problematico in Occidente; se ne colgono aspetti contraddittori: da un lato l'indifferenza religiosa, dall'altro il bisogno di sacro che pervade intensamente molti ambiti. Diversamente, nelle società del terzo mondo la chiesa veicola molte delle richieste di giustizia sociale che emergono dal fondo delle ingiustizie strutturali presenti in quei paesi. In queste situazioni parlare di «moderno» non ha significato in quanto è un discorso pienamente possibile solo in Occidente. Altrove arriviamo a definire le caratteristiche del moderno partendo dalla lettura del negativo prodottosi nell'impatto dell'Occidente con altre società. Cos'è dunque il moderno, come è letta la situazione contemporanea da Giovanni Paolo II?

2.1 Traspare dalle parole del papa la consapevolezza della differenza tra vivere in Occidente e altrove. In Occidente la chiesa si rivolge a singoli e gruppi che conoscono il vangelo «ma che non rispondono più» (messa a Sydney, 26.11.86). Ancora possono esserci individui che «non sono stati mai pienamente evangelizzati» (ibidem), altri «le cui energie spirituali sono state esaurite dalle situazioni temporali: pressioni economiche, scetticismo moderno, l'indifferenza di tante persone nei confronti di una fede religiosa» (ibidem), altri ancora «forse sono stati feriti proprio nella chiesa» dallo scandalo che alcuni possono suscitare. Il primo aspetto è allora la complessità del vivere la fede in questo momento storico.

2.2 La divisione del mondo tra società ricche e società povere, tra Nord e Sud, si trasforma, nelle parole del papa, in un'analisi per cui le società terze, vittime di un'ingiustizia strutturale, sono comunque più ricettive ai valori cristiani dai quali traggono alimento e speranza per il loro futuro. Le società occidentali, causa delle ingiustizie nel terzo mondo, sono invece lontane dal messaggio evangelico e dalla chiesa — o almeno corrono maggiormente il rischio di esserlo — per andare verso un cattolicesimo anagrafico, non sostanziale. L'epoca attuale presenta la sfida «del crescente secolarismo che cerca di escludere Dio e la verità religiosa dalle questioni umane» (discorso al laicato cattolico a San Francisco, 18.9.1987), presenta le sfide del «relativismo», del «consumismo materialistico» che sacrifica il benessere interiore, dell'«edonismo». «Una volta allontanati dalla fede e dalla pratica religiosa da questi ed altri inganni, gli uomini si affidano spesso ad entusiasmi effimeri o a bizzarre credenze superficiali o fanatiche» (ibidem). Eguale analisi era stata sviluppata nell'incontro con i vescovi del Belgio (18.5.1985): «la società dei consumi e dei piaceri facili — come nella maggior parte dei paesi occidentali ricchi e liberi — riduce la prospettiva a ciò che è materiale ed abitua a temere gli sforzi». I ritmi di lavoro, gli sradicamenti, le difficoltà nel trovare un'occupazione e alloggio «turbano la fedeltà alla pratica religiosa». E le «cause spirituali» provengono dalla mancanza di fede e dalla mancanza di sostegno ecclesiale. «E la secolarizzazione — che, in sé, potrebbe essere un aspetto della legittima distinzione tra temporale e spirituale — è grave nella misura in cui colpisce la chiesa stessa, persino la vita sacerdotale e religiosa» (ibidem). Affermazione cui ha fatto eco negli Stati Uniti l'invito «a non clericalizzare il laico e a non laicizzare i preti».

2.3 Un altro aspetto riguarda il pericolo di 'inquinamento' della fede con le ideologie. «Non permettete che interessi ideologici e politici estranei al vangelo disturbino la purezza della vostra opera di assistenza e santificazione» (discorso alle *poblaciones* di Santiago del Cile, 2.4.1987). I cristiani non devono ricorrere «a sistemi ideologici estranei al vangelo o di stampo materialista come metodo di lettura della realtà o anche come programma di azione sociale» perché significherebbe esaurire la fede nella dimensione temporale (discorso ai vescovi del Cile, 2.4.1987). Un'ideologia, in senso lato, può essere anche la «mentalità secolare» diffusa che comporta un «appiattimento della vita cattolica» evidenziato dall'«incidenza del divorzio e dell'aborto nonché la flessione documentata della pratica religiosa» (discorso ai vescovi dell'Australia, 26.11.1986).

2.4 Una sintesi dei principali elementi di 'tentazione' del mondo si trova in uno dei discorsi del viaggio in Cile.

Moderno e postmoderno

«Con postmoderno si indica la condizione di chi ha attraversato il Moderno e ne è rimasto deluso: per lui il film è finito. Non crede più alle grandi promesse, alla generalizzazione della libertà e dell'uguaglianza. Ha preso commiato dal progetto dell'Illuminismo ma anche dalla sua critica alla Adorno-Horkheimer». Così spiega il sociologo tedesco Bernd Guggenberger, cercando di sciogliere il significato del termine «postmoderno», di uso tra gli specialisti mentre nella vulgata comune l'accezione «moderno» comprende ancora anche il contemporaneo.

L'aspetto fondamentale che qualifica il postmoderno riguarda il sapere: una volta finite le«grandi narrazioni» il sapere non va più inteso nel senso di formazione dello spirito ma diviene utile ed operativo in quanto si tratta di conoscenze traducibili in quantità di informazioni. La forma narrativa del sapere ovvero la trasmissione di conoscenze attraverso la forma orale e scritta è stata sostituita dalla pragmatica del sapere scientifico dove il criterio di accettabilità di un enunciato coincide con il suo valore di verità. In questo versante postmoderno, secondo Tomas Maldonado, significa una specie di «supermoderno». Per altri ancora, a suo avviso, «significa addirittura premoderno e nasconde una nostalgia per il mondo preindustriale». Secondo Feher invece la condizione postmoderna è epigonale, eleva se stessa a principio senza definire univocamente il proprio orizzonte.

Dietro le differenti posizioni si pone il problema del rapporto con le trasformazioni del contemporaneo. Trasformazioni nella vita quotidiana, a livello economico e anche a livello politico. «Chi tutela il controllo sociale delle scelte?» chiede infatti Maldonado. E che vuol dire diffidare della ragione? E come vivere e muoversi nei paesi dell'opulenza e in quelli della povertà? «Postmoderno» significa porre anche queste domande, nuove, cercando le strade per rispondere. (f.m.)

4. Cf i nostri articoli sull'ateismo in ReS n. 5-6-8 /1987.

Il papa invita a resistere ad una serie di «tentazioni»: alla tentazione di quanti vogliono cercare modelli sociali in contrasto con la vocazione cristiana; alla tentazione di ciò che può indebolire la comunione nella Chiesa ideologizzando la fede; alla tentazione dei violenti che rifiutano il dialogo; alla tentazione delle ideologie che vogliono sostituire il cristianesimo con gli idoli del potere; alla tentazione della corruzione, della droga e della pornografia; alla tentazione portata dall'«azione degli agenti del neomalthusianesimo che vogliono imporre un nuovo colonialismo»; alla tentazione dell'egoismo dei pochi a scapito della sofferenza dei molti e infine all'interferenza delle potenze straniere e dei loro interessi ideologici (omelia per la messa a Puerto Montt, 4.4.1987).

2.5 Dal punto di vista più filosofico il pensiero sull'uomo è determinato dal paradigma biblico dell'uomo in mezzo al mondo che si oppone «a una duplice tentazione, cioè quella di subordinare la verità su se stesso alla propria libertà, e alla tentazione di rendersi suddito del mondo delle cose» (discorso all'Università Cattolica di Lublino, 9.6.1987). Nella religione — nonostante l'illuminismo abbia sviluppato l'antinomia scienza-religione — non si vede più un avversario bensì si riscontra in essa «un altro genere di espressione della verità sull'uomo nel mondo» (ibidem). L'uomo si rende conto che Dio è «garante della soggettività umana, della libertà dello spirito umano, specie nelle condizioni in cui questa libertà e soggettività vengono minacciate non solo in senso teorico ma, più ancora, pratico, mediante un sistema e una scala di valori» (ibidem).

3. Quale moderno e quale impatto?

La tematica finora delineata si presenta omogenea nel delineare i contorni di una società che ha bisogno di pressanti richiami alle radici del messaggio evangelico di cui la chiesa è portatrice e che il «mondo» stenta a riconoscere. La consapevolezza della distanza tra fede e cultura attraversa il magistero anche se forse necessita di un approfondimento in senso più specifico. In particolare il riferimento più pressante alla situazione contemporanea è definito dalla cifra della postmodernità, di cui il moderno è soltanto un avviso. Postmoderno[5] è un termine riassuntivo delle trasformazioni sociali, economiche e culturali del presente, dal ruolo crescente dei mezzi di comunicazione alla rivoluzione industriale portata dall'ingresso dell'informatica nel lavoro e nella vita quotidiana, cambiamenti più profondi e più presenti di quanto siamo soliti considerare[6]. Il doppio carattere della postmodernità attiene all'aspetto ora accennato e alla parallela fine di quelle che Lyotard ha chiamato le «grandi narrazioni» proprio perché nell'epoca del consumo veloce dei messaggi e delle immagini le «grandi narrazioni» sono un controsenso. «I grandi racconti sono diventati poco credibili. Si è allora tentati di accreditare il grande racconto del declino dei grandi racconti. Ma, come è noto, il grande racconto della decadenza è già presente ai primordi del pensiero occidentale, in Esiodo e Platone. Esso accompagna quello dell'emancipazione come un'ombra. Nulla sarebbe quindi cambiato se non fosse che ci vuole un supplemento di forza e competenza per affrontare i compiti attuali. Molti pensano che sia giunto il momento della religione, il momento di ricostruire una narrazione credibile che racconti la ferita di questa fine secolo e la cicatrizzi»[7].

Esiste un'idea di emancipazione, magari basata sul concetto di sovranità popolare, che spieghi perché ad Auschwitz si è tentato di distruggere fisicamente tutto un popolo, cioè un sovrano nel senso moderno? Possiamo conquistare il mondo con la tecnoscienza di cui siamo padroni senza destabilizzare altrettanto profondamente il mondo stesso e l'uomo? Si tratta di interrogativi radicali, posti dalla parte della postmodernità, che adoperano un linguaggio profondamente diverso da quello del magistero e del papa. Al fondo però gli interrogativi coincidono perché da entrambe le parti esiste la consapevolezza del punto di svolta al quale il sapere è giunto. Nelle dimensioni planetarie assunte dai problemi ogni soluzione parziale è destinata

5. Ormai la letteratura sul «postmoderno» è vasta. Opera principale rimane sempre Lyotard J.F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981.

6. L'importanza della teoria dell'informazione nella vita quotidiana è crescente: basti pensare alle possibili applicazioni dell'informatica. Cf Lefevre B., *Immaginare l'avvenire*, Marsilio, Venezia 1983; Glowinski A., *Telecomunicazioni obiettivo 2000*, Marsilio, Venezia 1982. Dal punto di vista teorico una sintesi interessante, seppure a volte molto incompleta è in Wolf M., *Teorie della comunicazione di massa*, Bompiani, Milano 1985.

7. Lyotard J.F., *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 38.

Una guida facile e sicura per la scuola e per gruppi di studio

DOMINIQUE MORIN

L'ATEISMO MODERNO

Dal sommario:

1. La sfida dell'ateismo
2. La scienza sostituirà la fede? Auguste Comte, Jacques Monod
3. Ludwig Feuerbach
4. Karl Marx
5. Friedrich Nietzsche
6. Sigmund Freud
7. Jean-Paul Sartre
8. Quale Dio affermare?
9. Affermare Dio oggi

pagine 116 **Universale Teologica 21** L. 10.000

QUERINIANA

al fallimento. D'altra parte è improponibile uno schema metafisico di ritorno al passato cancellando le positive acquisizioni della cultura e della consapevolezza contemporanee. Nelle analisi di tipo 'negativo' svolte dal magistero della chiesa si riflette il linguaggio e la visione del mondo di una fede passata attraverso secoli di storia e che negli ultimi venti anni — dal concilio in poi — ha prodotto uno sforzo profondo di inculturazione nei più vari contesti i cui esiti saranno molto importanti nel determinare il ruolo della chiesa in senso globale. In termini specifici il magistero intende indicare un percorso per ricomporre il dissidio profondo tra il linguaggio della chiesa e il linguaggio corrente ma senza additare soluzioni definitive. Nello spazio che si apre tra i linguaggi e la loro accoglienza si situano i problemi. Questo stesso dissidio[8] lo ha espresso perfettamente, se intendiamo bene, Furio Colombo[9] commentando l'impatto dei discorsi del papa negli Stati Uniti. «Il papa è stato brusco con i suoi interlocutori, li ha quasi sgridati. Ma i suoi interlocutori, che vivono avvolti in un'atmosfera di media completamente diversa, in cui il papa e il Vaticano sono punti periferici, non hanno sentito 'l'intenzione paterna' e l'hanno invece tradotta come estraneità e incomprensione (...). Ciascuno dialoga con i suoi media e con i fantasmi che vede in questi media, non con il vero 'altro', il risultato è deludente, come lo è in tanti incontri internazionali». E questo è senz'altro un aspetto del problema. L'altro, che è più interno alla dinamica ecclesiale, attiene alla necessità per il magistero di sottolineare chiaramente e con coraggio la dottrina secondo i canoni dell'ortodossia, come ha fatto Giovanni Paolo II laddove ha ribadito fin dove ci si può spingere con le innovazioni e fin dove non è possibile. Le «incomprensioni» nascono da qui e si superano nella misura in cui si stabilisce un dialogo (uno dei principali caratteri della postmodernità) tenendo presente che il nodo di fondo affrontato è sempre l'irrisolto problema del posto dell'uomo nel mondo. □

8. Il termine non è scelto a caso e neppure il riferimento ad Auschwitz, dal quale prende lo spunto il volume di Lyotard, *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985.
9. Colombo F., *Malintesi sull'America* in «*La Stampa*», 15.9.1987.

Quando e perché la scienza non può prescindere da una normativa etica

Alla frontiera tra scienza e etica

Quando Bacone scrisse, all'inizio del *Novum Organum*, che «la scienza e la potenza umana coincidono» difficilmente poteva immaginare che nel giro di pochi secoli si sarebbe giunti non solo al dominio della natura da lui prospettato, ma addirittura al dominio dello stesso uomo.
Gli sviluppi attuali della biologia, a partire dagli anni Settanta, hanno reso possibile il controllo da parte dell'uomo sull'inizio e la fine della sua esistenza, rompendo, in certo qual modo, il mistero e l'arcano della vita. L'anno 1953, nel quale gli scienziati Francis H.C. Crick e Jonas D. Watson proposero il celebre modello strutturale e funzionale del Dna, segna quella che, a buon diritto, è stata chiamata la rivoluzione copernicana del XX secolo. Le conoscenze, da allora, si aggiungono alle conoscenze con un crescendo impressionante e difficilmente controllabile nelle sue conseguenze e applicazioni, sconvolgendo tutti gli schemi precedenti relativi, soprattutto, alla conoscenza e ai problemi della vita e costringendo anche l'etica ad una revisione globale delle sue categorie valutative divenute, quasi d'improvviso, anacronistiche e inadeguate.

Verso una nuova fondazione dell'etica

Problemi come l'inseminazione artificiale, la fecondazione in vitro e il trasferimento dell'embrione, la diagnosi prenatale, gli interventi su embrioni/feti umani, la sterilizzazione, il trapianto di organi e, soprattutto, per la sua incidenza e complessità, la manipolazione del Dna e le biotecnologie sono, in un certo senso, i problemi del giorno. Su questi argomenti così importanti e attuali si scrivono ormai libri su libri, saggi specializzati su diverse riviste scientifiche, data la natura interdisciplinare delle questioni, articoli divulgativi sulla stampa. La stessa chiesa cattolica ha sentito il bisogno di prendere tempestivamente posizione sul tema con la recente *Istruzione* (1987) della Congregazione per la dottrina della fede a firma del card. J. Ratzinger. Ancora di recente, a Modena, presso la Fondazione S. Carlo, si è tenuto, nei giorni 16 e 17 ottobre u.s., un interessante convegno con questa significativa formulazione: «L'etica della vita nel tempo della complessità». Dall'insieme delle relazioni, interessanti anche se un po' tecniche, come pure da un'attenta analisi della abbondante letteratura esistente sull'argomento emerge un dato essenziale e irrefutabile: il profondo cambiamento della situazione nel campo della biologia e la necessità assoluta di una immediata revisione dei problemi etici attinenti al problema della vita e, più precisamente, agli interventi sulla vita dell'uomo. Concretamente si impongono due questioni: il problema del rapporto tra scienza ed etica e il problema, senz'altro più complesso e delicato, di una rifondazione dell'etica tradizionale.
Quanto al primo problema, è essenziale determinare il senso esatto dell'autonomia della scienza nei confronti dell'etica, così spesso fraintesa. È indubbiamente merito di Galileo Galilei, sul piano storico, l'aver rivendicato l'indipendenza della scienza nei confronti della filosofia, sia aristotelica che in generale, e della teologia. L'autonomia di cui si parla riguarda la diversità di metodo, di mezzi e di fine, nel senso che diversi sono il metodo, i mezzi e il fine della filosofia e della teologia rispetto a quelli della scienza. Ciò vale anche nel caso dei rapporti tra scienza ed etica. Il giudizio scientifico non è e non può essere il giudizio etico per quanto s'è detto. Un chirurgo quindi che dovesse fare un'operazione a regola d'arte, secondo la chirurgia, non può essere definito un 'cattivo' chirurgo solo perché ha compiuto un atto gravemente illecito sotto il profilo morale. Non si può inficiare l'abilità del chirurgo in funzione del giudizio etico negativo. Formalmente, l'atto compiuto dal chirurgo in quanto tale è distinto dall'atto compiuto dal chirurgo in quanto uomo. Tuttavia distinzione degli atti non significa separazione. Quindi, per stare all'esempio, *concretamente*, si possono e *si devono* emettere due valutazioni, una, sotto il profilo tecnico, positiva e una, sotto il profilo etico, negativa.

Criteri etici contro la dittatura scientifica

Lo stesso discorso si può applicare al rapporto tra scienza ed etica. Nessuno può contestare la distinzione dei due ambiti, ma non è assolutamente accettabile la pretesa della scienza di sottrarsi ad una valutazione etica, come se il sapere scientifico fosse fine a se stesso, come se

EMERGENZE CULTURALI

Affinità sorprendenti della cultura postindustriale e postcristiana con la Gnosi. Non senza tratti originali

Siamo ridiventati gnostici?

Fabrizio Mastrofini

Quanti leggono il presente sotto il segno di una persistente «crisi» di valori e di mentalità, stabiliscono uno stretto parallelismo con un altro periodo di forte crisi nella storia dell'umanità, cioè quel periodo tra il II e il III secolo della nostra era quando nel bacino mediterraneo fiorì la Gnosi. A questo proposito si parla dei nostri anni come epoca del «ritorno della Gnosi», delle forme di un sapere magico-misterico, per pochi iniziati, rifugio alla anomia che caratterizzerebbe l'affermarsi dell'epoca postindustriale.

Siamo abituati a leggere la storia culturale e politica dell'Occidente sotto il segno del progressivo instaurarsi del Regno della Ragione, almeno a partire dall'idea di sviluppo storico che domina dall'Illuminismo. Il Positivismo prima, la fiducia nel progresso tecnico e scientifico poi, hanno contribuito a rinforzare l'idea di una evoluzione progressiva della storia. In realtà una analisi più attenta e comprensiva della storia della cultura evidenzia un forte fiorire di culti, sètte, esoterismi, correnti magico-misteriche che ugualmente caratterizzano il presente e ancora di più affondano le loro radici nel passato dell'Occidente. La stessa storia del progresso scientifico ha la sua radice nell'alchimia medioevale e in molte delle figure dominanti il progresso, gli ideali della scienza erano fortemente fusi con l'ideale esoterico del sapere, in una mescolanza di scienza e magia che rappresenta un vasto campo ancora da studiare.

Quanti leggono il presente sotto il segno di una persistente «crisi» di valori e di mentalità, stabiliscono uno stretto parallelismo con un altro periodo di forte crisi nella storia dell'umanità, cioè quel periodo tra il II e il III secolo della nostra era quando nel bacino mediterraneo fiorì la Gnosi. A questo proposito si parla dei nostri anni come epoca del «ritorno della Gnosi», delle forme di un sapere magico-misterico, per pochi iniziati, rifugio alla anomia che caratterizzerebbe l'affermarsi dell'epoca postindustriale. È una tendenza che ritorna, periodicamente, insieme alla maggiore coscienza della difficoltà della situazione contemporanea, caratterizzata dalla mancanza di criteri etici capaci di guidare univocamente nel cammino all'interno delle società complesse.

Certamente il parallelismo che viene istituito tra il presente e l'antica Gnosi è affascinante, pieno di suggestioni che rinviano all'idea di una mitica innocente infanzia dell'umanità che vuole essere ripristinata dalle teorie regressive dei settori che negli anni passati sono stati qualificati sotto l'etichetta di «Nuova Destra». Inoltre si tratta di un parallelismo tanto più potente in quanto della Gnosi antica non abbiamo notizie definite ma solo ipotesi sulla sua origine e molte lacune da colmare per quanto riguarda le dottrine, anche se esse affondano in un sostrato di rielaborazione comune della cultura della antichità greca e del mondo ebraico.

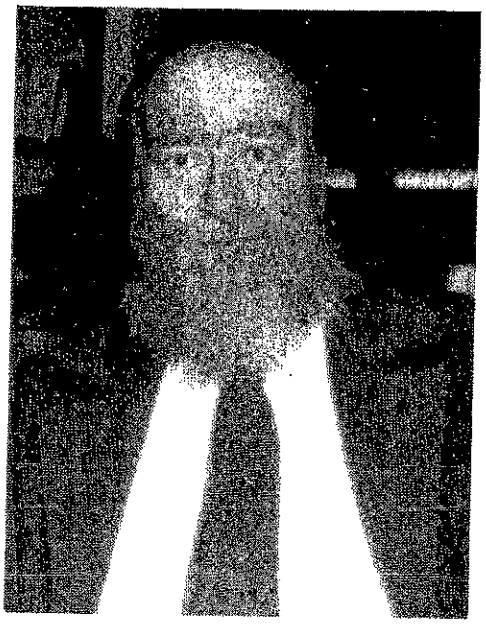
Tuttavia volere discutere del ritorno della Gnosi vuol dire cercare di stabilire alcuni punti fermi per quanto riguarda la Gnosi antica. E di questo ci occuperemo subito.

Genesi e contesto della prima Gnosi

1. Come tendenza presente nella cultura tardo-antica, non si può rintracciare una data di nascita della Gnosi. In essa convergono piuttosto elementi diversi, greci, orfici e pitagorici, diffusi nella «vulgata» delle interpretazioni neoplatoniche. La caratteristica peculiare della Gnosi è costituita dall'accentuato dualismo tra un mondo vero e uno apparente dove il secondo costituisce la brutta copia rispetto al mondo vero, allo stampo originario. La vera conoscenza appartiene a chi è in grado di cogliere i segreti della dicotomia, che riproduce a sua volta un platonismo estremamente volgarizzato, per ricomporre la frattura prodottasi ed essere in grado di contemplare le vere idee fino a staccarsi dalle illusioni che presenta invece la realtà materiale.

I neoplatonici — Plotino e Proclo soprattutto — rielaborano la dicotomia già presente in Platone, accentuandola. Al vertice della cosmologia pongono l'Uno, identificato a

Quinzio: «Ma il cristianesimo è un'altra cosa»



Siamo davvero in un'epoca neognostica? Oppure c'è qualcosa che ci differenzia? Abbiamo rivolto queste domande a Sergio Quinzio *(nella foto)*, saggista e accorto studioso del cristianesimo e dei suoi intrecci con la cultura ebraica.

D. L'uomo gnostico si sentiva esiliato dal mondo. È vero anche per il Contemporaneo?
R. Non direi. Lo gnostico pativa un esilio metafisico, dal pleroma, ma c'era ancora un riferimento trascendente. L'uomo contemporaneo percepisce semmai un disagio, una solitudine, però gli manca il termine di confronto. Lo gnostico riconosce invece la sua identità col divino. L'attingere alla vera radice delle cose manca all'uomo moderno per il quale peraltro non c'è alternativa e questa condizione viene patita come non soddisfacente.

Il problema morale, profondamente sentito dallo gnostico, è avvertito anche oggi. C'è dunque somiglianza in questo?
Ma c'è veramente nel contemporaneo un bisogno di distinguere tra bene e male? Piuttosto sappiamo che i comportamenti sono condizionati biologicamente, psicologicamente, anche socialmente. Allora la distinzione tra bene e male non mi pare importante, anche se le questioni dibattute sono importanti. Pensiamo alla bioetica, dove i problemi sollevati dallo sviluppo della scienza ci si rivoltano contro con una grossa carica di indecidibilità. Lo gnostico invece aveva il senso della grossolanità della creazione, della negatività totale del mondo.

Dietro la presunta attuale rinascita dello gnosticismo si cela una critica al cristianesimo?
La tradizione ebraico-cristiana è diversa sia dal linguaggio della razionalità del logos *sia dal linguaggio sincretista che non si confronta con i principi logici. Il portato ebraico-cristiano appartiene all'orizzonte di un progetto di un uomo che è esistenziale, storico, sotto il segno della trasformazione del mondo. Certo il cristianesimo ha convogliato il razionalismo greco, i culti, la gnosi, però l'elemento originale è la strada diversa rispetto al razionale e all'irrazionale. La scienza - Occam, Grossatesta - nasce proprio dall'idea della trasformazione del mondo in un senso storico, concreto.*

f.m.

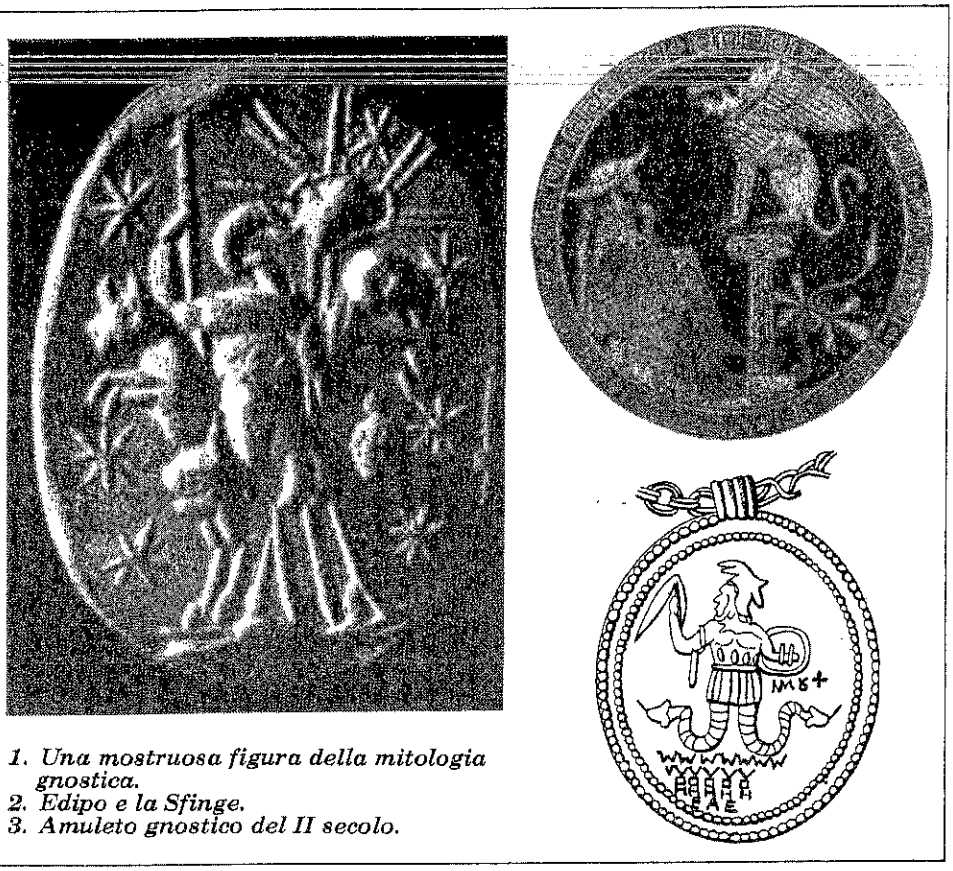
---

sua volta con il Bene (secondo l'interpretazione della scuola di Tubinga, sostenuta da noi dal prof. Giovanni Reale). Dall'Uno il processo di formazione della materia si stabilisce attraverso un complesso procedimento di corruzione e decadenza. La realtà sensibile è il massimo dell'imperfezione; la realtà sovrasensibile è la massima perfezione. Nella gerarchia stabilita l'uomo può risalire al contrario la scala dalla imperfezione alla contemplazione dell'Uno. Ma non tutti gli uomini possono; soltanto il gruppo degli eletti — gli pneumatici — quel resto che ha dentro di sé la scintilla divina e sa farla crescere riesce a salvarsi. Anche nella tripartizione dell'umanità — gli ilici, gli psichici, gli pneumatici — è forte l'influsso del platonismo e della divisione della società nelle tre categorie dei guerrieri, dei contadini e dei filosofi.
Soprattutto importante, per la storia della Gnosi, la città di Alessandria, vero crocevia culturale dopo la decadenza di Atene, dove fiorirono le scuole neoplatoniche e gli elementi gnostici si diffusero in tutto il bacino mediterraneo. Tra gli altri vanno segnalati gli scritti del cosiddetto *Corpus Hermeticum*, all'interno del quale troviamo un'esposizione dell'idea di emanazione nella sua versione gnostica. Nel trattato *Poimandres* del Corpus si racconta la vicenda di un archetipico Anthropos che si innamora della natura e così rimane intrappolato in un corpo sensibile, un'idea già presente anche nella mitologia egiziana. La gnosi si sviluppa allora all'interno di molteplici influenze e nello sforzo di elaborare una dottrina della salvezza individuale. Nell'ambito ellenistico il *Poimandres* riprende il mito della caduta esposto nel *Fedro* platonico, unendovi una visione antropologica secondo la quale l'uomo è straniero nel mondo sensibile; la sua vera origine e lo scopo del suo agire consistono nel ricongiungersi alla «patria» celeste, riscoprendo la scintilla divina.
L'aspetto comune alle diverse dottrine gnostiche riguarda tuttavia il problema morale dell'origine del male, un male visto come coessenziale alla duplicità del mondo. Tra spirito e materia c'è un baratro incolmabile all'interno del quale il male si pone come un punto interrogativo, un mistero irrisolvibile il cui superamento riguarda solo quell'attingere al divino che caratterizza la visione gnostica. In questi termini siamo all'interno di una riflessione tipica degli ambienti ellenisti, caratterizzata inoltre da uno sforzo di ascesi individuale e di conoscenza rivelata, dove è molto grande la distanza dalla grecità classica e dai suoi temi dell'impegno individuale sì, ma collocato in un più ampio contesto civile quale è definito dalla polis. In questo senso la Gnosi è il segno di un'epoca.

2. Resta ancora in parte da sciogliere l'interrogativo sulle origini della Gnosi, nonostante il ritrovamento a Nag Hammadi, nel 1945, di molti manoscritti di testi gnostici originali. Prima di allora della Gnosi si conoscevano solo le confutazioni fatte dagli scrittori cristiani, senza la possibilità di attingere direttamente ai testi, lacuna che la scoperta del 1945 ha permesso di colmare.
È stata allora abbandonata l'originaria ipotesi dell'origine iraniana della Gnosi, sostenuta tra gli altri da

Rudolf Bultmann. Piuttosto ha acquistato credito l'ipotesi ellenistico-giudaica, rivalutando il ruolo centrale della città di Alessandria. Le polemiche antignostiche presenti negli scritti di Filone, oppositore delle eresie locali, chiariscono che questo autore conosceva gruppi di giudei da cui deriva la formulazione di alcuni elementi basilari dello gnosticismo, anche se non esisteva un sistema omogeneo prima dell'era cristiana. Tracce della gnosi giudaica si trovano ad esempio nell'*Apocrifo di Giovanni* in cui viene descritto il processo di formazione del mondo, dal Dio sconosciuto fino al Demiurgo passando attraverso la sposa del Padre e la Sophia. Il passaggio all'uomo e poi al mondo rivela il progressivo decadimento dell'unità e perfezione originaria.

Un altro aspetto a favore delle origini giudaiche è portato da uno studio delle numerose sètte che vivevano in Israele, come ad esempio i Setiani e i Mandeani, questi ultimi sopravvissuti fino ai giorni nostri in alcune aree dell'Iran e dell'Iraq. E inoltre secondo alcuni studiosi l'idea del popolo eletto presenta molte affinità con le caratteristiche dell'uomo pneumatico descritto dagli gnostici.



1. Una mostruosa figura della mitologia gnostica.
2. Edipo e la Sfinge.
3. Amuleto gnostico del II secolo.

Gnosi, eresia e cristianesimo

Esiste poi una Gnosi cristiana, di autori che hanno tentato di influenzare il cristianesimo. Da questo punto di vista si potrebbe parlare della Gnosi come un'eresia del cristianesimo stesso, almeno a partire dal III secolo, dopo le prime definizioni dogmatiche. Prima di allora la polemica antignostica fu molto dura: contro Marcione, contro i valentiniani, contro Basilide. Ippolito, Clemente Alessandrino, Origene, Tertulliano, Epifanio, S.Agostino furono scrittori impegnati a fondo in questo verante. Può essere utile riferirsi ancora alla gnosi mandeana allo scopo di chiarire la portata delle questioni allora dibattute. «Quanto alla mitologia mandeana, essa sembra ripresentare l'esempio più perfetto immaginabile di sincretismo, con elementi di tipo babilonese, come l'abisso tenebroso delle acque primordiali, su cui regnava Rouha, il cui equivalente mitologico antico sarebbe Tiamat; con altri di tipo iranico come la lotta della luce contro le tenebre; con altri ancora, di provenienza giudaica, come i personaggi celesti di Abele, di Enoch e di Seth, ma che hanno subito una distorsione nel senso dell'antigiudaismo comune alla Gnosi; infine con elementi cristiani, ma anche essi costretti in un senso di violenta opposizione al cristianesimo, simboleggiata dall'opposizione delle due figure di Giovanni Battista e di Gesù. La tesi che del mandeismo fa una gnosi precristiana tipica, è stata profondamente criticata, e si è vista privata di molti suoi fondamenti. La liturgia battesimale dei mandeani, per esempio, si è rivelata dipendente da quella della Chiesa nestoriana; il Gesù che essi combattono è il Gesù dei bizantini; teorie desunte in seguito da sètte gnostiche sopravviventi e dalla versione siriaca dei Vangeli spiegano il resto» (da: H.Cornélis — A.Léonard, *La Gnosi eterna,* Catania, Ed. Paoline, 1961). Secondo le coordinate che abbiamo finora delineato, la Gnosi è una dottrina che presenta una forma particolare di salvezza, di tipo individuale. La problematica morale è affrontata e risolta in ambito individuale: l'uomo è il singolo, perfettamente in linea con l'etica ellenista. È anche molto intenso l'influsso dello gnosticismo sul cristianesimo. Tuttavia la Gnosi «divenne una religione mondiale quando Mani (216-277) fondò la sua Chiesa cristiana alternativa», esistita per centinaia di anni e con seguaci dall'Oceano Atlantico al Pacifico. È questa la tesi della voce «Gnosticismo» dell'*Enciclopedia delle Religioni* diretta da Mircea Eliade. Per Mani il mondo è creato dallo Spirito Vivente come manifestazione di Dio, non da un demiurgo. L'uomo archetipico, una volta perduta la sua lotta contro le tenebre, è disperso nel mondo e preda delle forze oscure della concupiscenza e si salva solo se il mondo intero riesce a collaborare per restaurare l'uomo come Uomo perfetto. Il manicheismo, di cui non va dimenticato l'influsso sul giovane Agostino — ampliò la diffusione della Gnosi in Occidente.

Siamo tutti gnostici?

3. Abbiamo ora gli elementi essenziali per rispondere alla domanda se e fino a che punto anche la nostra sia un'epoca gnostica. È un interrogativo che ritorna a distanza con il fascino di un passato pieno di misteri. Tuttavia, come ogni fenomeno storico-culturale, la Gnosi appartiene ad

un periodo definito della nostra era e non sono possibili tentativi di riprodurlo in un'altra epoca. Questo riguarda la Gnosi in senso stretto. Possiamo semmai parlare della presenza di elementi gnostici nella nostra epoca a partire dal pullulare di culti e misticismi di cui ci accorgiamo. Nel confronto con la Gnosi manca comunque un elemento allora centrale: il problema etico era l'aspetto focale della Gnosi, mentre oggi il riferimento al divino serve a risolvere un bisogno di significato estremamente individuale, staccato da ogni connessione tra la fede e la vita.

In un senso «volgare» gnosticismo è diventato un termine per definire qualsiasi tipo di dottrina o teoria per la quale soltanto un numero ristretto di persone può accedere a forme di conoscenza «superiore». O anche la rinascita di forme moderne di iniziazione. La definizione di «gnostica» colpisce così le forme culturali o para-culturali più diverse. Un politologo come Luciano Pellicani aveva parlato di elementi gnostici presenti nel marxismo e in particolare nella missione salvifica attribuita a quel «resto» di umanità costituito dal proletariato, dal quale attingere la verità rispetto all'ordinamento sociale capitalista.

Allora quasi tutto sarebbe Gnosi, oggi. Non a caso negli anni Sessanta H.Cornélis e A.Léonard, nel loro studio già citato, definivano alcune forme contemporanee di Gnosi. Vi mettevano la teosofia, il tradizionalismo di René Guénon, l'induismo occidentalizzato alla Louis Pauwels, la psicologia di Jung. Da questo punto di vista «volgare», molti altri aspetti del Contemporaneo potrebbero essere definitivi sotto la cifra dello gnosticismo. Per esempio la specializzazione scientifica estrema che fa di un particolare settore qualcosa di riservato solo ai pochi che ne conoscono le regole e il linguaggio specifico. Anche la politica si presterebbe ad una considerazione simile soprattutto laddove si aggiunge una pretesa di autosufficienza nei confronti di altri aspetti della vita politica e sociale. Fino alle forme eclatanti di degenerazione costituite dalle sètte religiose e — per un esempio che ci tocca da vicino — dalle forme mistico-politiche della disciolta loggia massonica P2, una lobby di tipo gnostico nella sua impostazione.

Allora l'interrogativo che periodicamente ritorna — siamo tutti gnostici? — ha un senso strumentale in quanto è il Sacro a costituire problema, cioè il contatto con qualcosa di significativo per l'esistenza piuttosto che con una religione in particolare. D'altro lato la tematica etica non è preminente in questa ricerca mentre lo era per la Gnosi. Di simile ad allora esiste una situazione culturale multiforme, caratterizzata dalla compresenza di svariati culti e stili di vita. Ma anche in questo è importante registrare una fondamentale differenza. Nei primi secoli della nostra era la presenza di culti, religioni e popoli diversi all'interno dell'Impero Romano non costituiva motivo per forme di intolleranza e scontri, a parte casi eccezionali. Oggi la mescolanza ci fa assomigliare ad allora (secondo i sostenitori della risposta positiva alla domanda se siamo tutti gnostici) solo in questo aspetto formale perché in realtà rifioriscono forme di xenofobia e grave intolleranza razziale sconosciuta al mondo antico e per l'appunto messa sotto silenzio da chi ci vede tutti irrimediabilmente gnostici. □

BIBLIOGRAFIA MINIMA

■ Manca una traduzione italiana dei testi scoperti a Nag Hammadi nel 1945. Per quanto riguarda i rapporti con il cristianesimo: Simonetti M., *Testi gnostici cristiani*, Bari, Laterza, 1970. Gli autori cristiani che hanno scritto in polemica con la Gnosi sono: Ireneo, *Contro le eresie*, Milano, Jaca Book, 1979; Clemente Alessandrino, *Protreptico*, Roma, Ed. Paoline, 1967; Origene, *I princìpi*, Torino, Utet, 1979; Origene, *Contro Celso*, Torino, Utet, 1979.

■ Altra bibliografia si trova nelle seguenti opere, utili per una sintesi generale sul tema: Cornélis H. - Léonard A., *La Gnosi eterna*, Catania, Ed. Paoline, 1961; Filoramo G., *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari, Laterza, 1983; Puech H.-C., *Sulle tracce della Gnosi*, Milano, Adelphi, 1985.

■ Inoltre vanno segnalate dall'*Encyclopaedia of Religions* curata da Mircea Eliade, le voci: *Gnosticism, Manichaeism, Qabbalah, Theosophy*.

CONCILIUM
rivista internazionale di teologia

1/1988

Una Convocazione ecumenica per la pace

sezione
Ecumenismo

Hans Küng / Jürgen Moltmann (edd.)

Preparativi ecumenici per un'Assemblea mondiale per la pace *(Vischer)*

Guerra e pace nella tradizione cristiana *(Ruether)*

Il dibattito sulla pace nella Chiesa cattolica *(Mieth)*

Ingiusta e violenta povertà in America Latina *(Sobrino)*

La giustizia produce la pace *(Moltmann)*

QUERINIANA
Via Piamarta, 6 - 25187 Brescia - tel. 030/46528